سالانہ چندہ
ہندوستان و پاکستان

قیمت فی کاپی
ہندوستان ۱ پاکستان

شہاب

سرگزشت

داستان

اعلان ملکیت وغیرہ "نگار"

۱ــــ مقام اشاعت = لکھنؤ

۲ــــ نوعیت اشاعت = ماہانہ

۳ــــ پرنٹر کا نام = قادر علی

قومیت :- ہندوستانی

پتہ :- نظیر آباد - لکھنؤ

۴ــــ پبلشر کا نام = قادر علی

قومیت :- ہندوستانی

پتہ :- نظیر آباد - لکھنؤ

۵ــــ اڈیٹر کا نام = نیاز فتحپوری

قومیت :- ہندوستانی

پتہ :- زمبور نمانہ - لکھنؤ

۶ــــ نام مالک = نیاز فتحپوری

میں قادر علی تصدیق کرتا ہوں کہ اوپر جو کچھ ظاہر کیا گیا ہے وہ میرے علم و یقین کے مطابق صحیح ہے۔

دستخط - قادر علی   تاریخ ۲ مارچ ۱۹۶۱ء

افسوس ہے

کہ سالنامہ نگار ۱۹۶۱ء کی کاپیاں نمایندۂ کراچی تک نہ پہونچ سکیں اور امرتسر سے لوٹا دی گئیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پاکستان کے قارئین نگار جو مقامی ایجنٹوں سے پرچے حاصل کیا کرتے تھے، اس سے محروم رہے۔

اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش جاری ہے، لیکن اس کا یقین نہیں کہ حسب دستور سلسلہ جاری رہ سکے گا، اس لئے اب صرف یہی ایک صورت رہ جاتی ہے کہ تمام ایجنٹ صاحبان اپنے اپنے حلقہ کے جملہ شائقین نگار کی فہرست یہاں بھیجدیں، تاکہ ہم براہ راست علٰحدہ علٰحدہ ہر ایک کے نام نگار بھیجتے رہیں۔

اس باب میں ذیل کے پتہ سے مزید تفصیلات حاصل کی جاسکتی ہیں :-

ڈاکٹر ضیاء عباس ہاشمی
۱۰۵۔ گارڈن ویسٹ - کراچی

منیجر نگار

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہو گیا

چالیسواں سال | فہرست مضامین مارچ ۱۹۶۱ سنہ عیسوی | شمارہ ۳

ملاحظات

نظریۂ حکومت اور اسلام

حکومت کا تصور اور اس کے مختلف تجربے کوئی نئی چیز نہیں، سب سے پہلے جس وقت انسان نے قبایلی رعایلی زندگی اختیار کی اسی وقت اجتماعیت کا تصور بھی اس کے سامنے آیا اور اس نے اپنے تحفظ کی تدابیر پر بھی غور کرنا شروع کیا۔

یہ تھی اولین بنیاد تمدن کی اور اسی کے ساتھ نظام حکومت کی، لیکن چونکہ مذہب اس سے پہلے وجود میں آچکا تھا اس لئے قوت و اقتدار کا وہ تصور جو دیوتاؤں یا قوائے طبیعی کے ساتھ انسان نے وابستہ کیا تھا، خود مستعار لے لیا اور دیوتاؤں کا جانشین بن گیا۔ لیکن چونکہ ہر قبیلہ کی زندگی مختلف اور اس کا ذریعہ معاش جدا تھا، اس لئے اسی کے ساتھ عایلی اختلافات قبایلی جھگڑوں کی بنیاد بھی پڑی اور مذہب کا تصور بھی اپنا مفہوم ان اختلافات کے ساتھ بدلتا رہا، یہاں تک کہ وہ خود استخوان جنگ بن کر رہ گیا۔

اس کے بعد جب عہد وحشت ختم ہو کر تمدن و ثقافت کا دور شروع ہوا تو مذہب کا قدیم تصور بھی بدلا لیکن اس کی بنیاد بدستور جماعتی مفاد پر قایم رہی اور وہ کوئی مستقل اخلاقی ادارہ نہ بن سکا جو نظام حکومت پر اثر انداز ہو سکے۔

اس کے بعد جب الہامی مذاہب کا دور شروع ہوا، جن کی بنیاد خالص اخلاقی تعلیم تھی، تو اس وقت نظام حکومت بھی ایک حد تک اس سے متاثر ہوا لیکن صرف نظریہ و اصول کی حد تک، عملی زندگی اور مادی اجتماعیت کے اصول میں کوئی اہم تبدیلی پیدا نہیں ہوئی یہاں تک کہ مذہب یا خدا صرف ایک پردہ بن گیا جس کی آڑ سے مادی مفاد حاصل کئے جانے لگے اور عوام کو

متاثر کرنے کے لئے اس کا نام مذہبی حکومت رکھا گیا اور وہ لڑائیاں جو پہلے خالص جماعتی حیثیت سے لڑی جاتی تھیں اب مذہبی جنگوں میں تبدیل ہوگئیں ۔ ۔ ۔ ۔ اور اس مذہبی اختلاف نے ایسی مکروہ صورت اختیار کرلی کہ قبل اسلام مذاہب عالم کی تاریخ کا بڑا حصہ بے رحمی، خونریزی کی داستانوں کے سوا کچھ نہیں، یہاں تک کہ عیسویت جو سب سے بڑی مبلغ امن و سکون کی تھی، وہی سب سے زیادہ ہلاکت و تباہی کی مرتکب ہوئی۔ محض اس لئے کہ اس کی تعلیم محض اخلاقی نظریوں کی تعلیم تھی، نہ کہ عملی اخلاق کی، یہاں تک کہ پندرھویں صدی میں بھی جب مغرب کافی ذہنی ترقی کر چکا تھا، اطالیہ کے مشہور مقنن ماکیاویلی نے جو نظریہ حکومت کا پیش کیا وہ یہ تھا کہ :- "بقاء حکومت کے لئے عدل و انصاف کی قربانی میں کبھی کوئی مضایقہ نہیں"

ہوسکتا ہے کہ دورِ حاضر کی ترقی یافتہ حکومتیں یہ دعویٰ کریں کہ ماکیاویلی کی تعلیم اسی کے ساتھ ختم ہوگئی، لیکن ایسا کہنا حقیقت کو جھٹلانا ہے کیونکہ جس طرح ماکیاویلی کے زمانہ میں ضعیف و کمزور کو پامال کیا جاتا تھا، بالکل اسی طرح آج بھی تباہ کیا جارہا ہے لیکن ظلم کی راہیں اب ذرا مختلف ہیں۔

عہدِ حاضر میں حکومتوں کے تین نظریئے بہت اہم سمجھے جاتے ہیں :- فاسستی، جمہوری اور بالشیوکی، لیکن بہ لحاظ نتائج یہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں

فاسستی نظریہ ہے کہ اصل چیز حکومت ہے اور قوم کے ہر فرد کا فرض ہے کہ صاحب اقتدار جماعت کے ہر حکم کی تعمیل کرے خواہ انفرادی حیثیت یا اخلاقی نقطۂ نظر سے وہ قابل قبول ہو یا نہ ہو ۔ مدعا یہ کہ شخصی آزادی اور انفرادی حریت فکر و ذہن کوئی چیز نہیں ۔

بالشیوکی نظریہ بھی دراصل یہی نظریہ ہے بلکہ اس سے زیادہ سخت کیونکہ وہ اس سے ایک اور قدم آگے بڑھ کر نہ صرف انسان کی انفرادیت بلکہ اس کی دولت و ملکیت کو بھی چھین لینے والا ہے ۔ اب رہ گئی جمہوریت جو آج کل حکومت کا بلند ترین نظریہ سمجھی جاتی ہے سو وہ بھی دراصل مخصوص جماعتی اقتدار ہی کا دوسرا نام ہے اور اس کا نصب العین اس کے سوا کچھ نہیں کہ کمزور اقلیتوں یا پست قوموں کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا جائے ۔

الغرض آغاز تمدن سے لے کر اس وقت تک دنیا کی حکومتوں کی تاریخ میں کوئی دور ایسا نہیں آیا کہ صحیح معنی میں عدل و انصاف سے کام لیا گیا ہو اور کمزور کی حمایت کی گئی ہو۔

اس کا سبب یہ نہیں کہ انسان ذہنی حیثیت سے مفلوج ہوگیا ہے بلکہ صرف یہ کہ اس وقت تک انھوں نے صرف جماعتی، قومی و ملکی مفاد کو سامنے رکھا اور حکومت عامہ کا کوئی عالمی تصور ان کے سامنے نہیں آیا۔ ہر ملک نے اپنی ہی سرزمین اور اپنی ہی آبادی کے مفاد کو سامنے رکھا اور چونکہ اس مفاد کا تعلق محض مادی ترقی سے تھا اور اخلاقی اقدار پیش نظر نہ تھے ۔ اس لئے ترقی و تہذیب کا مفہوم بہت محدود و پست ہوگیا اور عالمی امن و سکون کا کوئی تصور ان کے سامنے نہ آیا، پھر دیکھئے کہ اس وقت جبکہ ذہنی و مادی ترقی اپنے انتہائے عروج پر ہے، دنیا کس دور سے گزر رہی ہے، ہر ملک ہر قوم اپنی اپنی جگہ پریشان و مضطرب ہے اور امن و سکون کا دور دور پتہ نہیں ۔ اگر ترقی نام ہے عناصر عالم پر اقتدار حاصل کرکے صرف آلات ہلاکت بارطیار کر لینے کا، اگر جمہوریت نام ہے صرف کمزور قوموں کو اپنا کاسہ لیس اور دست نگر بنائے رکھنے کا، اگر ڈیماکریسی کا مفہوم یہی ہے کہ اقلیت ہمیشہ اکثریت کی طرف سے لرزہ براندام رہے تو یقیناً یہ بڑی کامیاب حکومت ہے ۔ لیکن اگر اصولاً اس کی بنیاد عدل و انصاف، حریت و مساوات، عدم تفریق رنگ و نسل پر قایم ہونا چاہئے تو پھر اس جمہوریت سے وہ دور ملوکیت و استبداد ہی اچھا تھا کہ اس میں ہم پر ظلم کیا جاتا تھا ظلم کہہ کر اور ہم کو قند و شکر کے نام سے زہر نہ دیا جاتا تھا۔

اس میں شک نہیں دنیا کے حالات اسوقت بہت بدل چکے ہیں، مسایل حیات نے بڑی پیچیدگی اختیار کر لی ہے، لیکن اسکا سبب

صرف یہ ہے کہ نظام حکومت اس وقت تام ہے صرف اقتصادی و مالیاتی نظام کا، خالص مادی جلب منفعت کا حصول اقتدار کی تگ و دو میں اس مسابقت کا جس میں ایک دوسرے سے ٹکرانا ضروری ہے پھر دیکھئے اس وقت دُنیا کا کیا رنگ ہے، یورپ، ایشیا، افریقہ، مشرق وسطیٰ، ہر جگہ کیسا اضطراب برپا ہے، کوئی ملک اپنی جگہ مطمئن نہیں، کوئی قوم فکر و اندیشہ سے خالی نہیں۔

دُنیا اس وقت دو کیمپوں میں تقسیم ہو چکی ہے۔ یورپ و امریکہ سرمایہ داری کے حامی ہیں اور روس لیبر کا طرفدار، لیکن اعتدال نہ وہاں ہے نہ یہاں ــــــ دونوں اپنے اپنے مسلک کے لحاظ سے انتہائی نقطہ پر ہیں اور نہیں کہا جا سکتا کہ ان دونوں کے تصادم کا (جو بالکل یقینی ــــ ہے) کیا نتیجہ ہوگا۔

دُنیا میں کبھی کوئی نظام حکومت کامیاب نہیں ہو سکتا جب تک قومی، ملکی، جماعتی و طبقاتی نقطۂ نظر سے ہٹ کر عالمی زاویۂ نگاہ سے اس پر غور نہ کیا جائے اور عدل و انصاف کے باب میں مصالح ملکی نہیں بلکہ صرف اخلاق کو سامنے نہ رکھا جائے۔ اور یہ کہنا یقیناً غلط نہ ہوگا کہ حکومت کا یہ بلند و معتدل تصور اسلام کے سوا کہیں اور نہیں پایا جاتا۔

اسلام نے جو نظام حکومت پیش کیا وہ طبقاتی و جماعتی نہیں تھا اور نہ کسی ایک قوم یا ملک کے لئے مخصوص، بلکہ وہ تمام عالمِ انسانی کے لئے تھا۔ یہ ایسا متوازن و معتدل نظام تھا جو سرمایہ داری اور لیبر دونوں کو ایک سطح پر لے آیا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور مادی مسابقت کی جگہ اخلاقی مسابقت کی تعلیم سے ایک ایسا نظام حکومت پیش کیا جس کی بنیاد صرف عام جذبۂ اخوت اور عدل و مساوات پر قایم تھی۔

میری مراد اسلامی نظام حکومت سے صرف وہ نظام ہے جس کی بنیاد عہدِ نبوی میں پڑی اور عہدِ خلافتِ راشدہ تک اس پر سختی سے عمل کیا گیا۔ اس کے بعد بے شک یہ نظام بدل گیا اور دنیاوی حکومت شروع ہوگئی، جس کے اخلاقی و مذہبی دونوں پہلو ضعیف تھے۔

پھر جس نے عہدِ نبوی و خلافت راشدہ کی تاریخ کا مطالعہ کیا ہے وہ بہ آسانی معلوم کر سکتا ہے کہ اسلام نے جس جمہوریت کی بنیاد ڈالی وہ خالص اخلاقی جمہوریت تھی جسے مادیت سے کوئی سروکار نہ تھا، اس کی روح صرف مساوات عامہ اور بے لاگ انصاف تھا جس میں عرب و غیر عرب، مسلم و غیر مسلم دوست دشمن سب برابر کے حصہ دار تھے اور جس کا اعتراف غیر مسلم مورخوں نے بھی کیا ہے۔

اس وقت اس تفصیل میں جانے کا موقع نہیں کہ جمہوریتِ اسلام کے اور اصول کیا تھے اور ان پر کس سختی سے عمل کیا گیا۔ لیکن اس سلسلہ میں اس قدر عرض کر دینا ضروری ہے کہ اس کی کامیابی کا راز صرف یہ تھا کہ اس کی بنیاد صرف اخلاق پر قایم تھی اور تمام نوع انسانی سے متعلق تھی اسی لئے اس میں نہ امتیاز رنگ و نسل کا کوئی سوال تھا نہ اختلاف مذہب و عقاید کا۔ ایک خدائی فرض سمجھ کر جذبۂ ایثار و قربانی کے ساتھ اسکی پابندی کی جاتی تھی اور خدا ہی سے اس کا اجر چاہا جاتا تھا۔ لیکن آج جمہوریت کا مفہوم بالکل دوسرا ہے، وہ ایک مخصوص جماعتی نظام ہے، وہ ایک محدود قومی تنظیم ہے جس سے جامعۂ بشری کو کوئی تعلق نہیں اور اسی لئے اگر آج دنیا اس سے مطمئن نہیں ہے تو حیرت کی کوئی بات نہیں۔

سید احمد خاں سفرنامۂ پنجاب کے آئینہ میں

(رفیع اللہ عنایتی، رامپور)

سید احمد خاں کی ۹۵ کتابیں، تہذیب الاخلاق اور انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے بے شمار تعلیمی، سیاسی اور مذہبی مضامین اہل نظر سے پوشیدہ نہیں وہ اٹھارویں صدی کے شمالی ہندوستان کے مسلمانوں کے سب سے بڑے سماجی مصلح تھے۔ انھوں نے یورپ کی نشأۃ الثانیہ کی ساری تحریکوں کی اصلاحی اسپرٹ کو جذب کر لیا تھا اور ان کی روشنی میں ہندوستانی مسلمانوں میں اصلاح کا کام کیا۔ سماجی تحریروں میں عقلیت اور مذہب میں نئے علم الکلام کو رواج دیا۔ انگریزی تعلیم کو عام کیا۔ جسکی ہمیشہ باقی رہنے والی یادگار علی گڑھ یونیورسٹی ہے۔ علاوہ ازیں انتہائی تاریک عہد میں جبکہ انگریزی سامراج کے قدم اس ملک میں مکمل طور پر جم چکے تھے انھوں نے ملتِ اسلامیہ کو حیاتِ نو بخشی۔ اس کے تقریباً ایک ہزار سالہ تہذیبی سرمایہ کو محفوظ کرنے کا کام کیا۔ یہ ان کی بہت بڑی خدمت ہے، جس سے ان کا نام ہمیشہ باقی رہے گا۔ یہ ضرور ہے کہ انھوں نے قرآن کی تفسیر میں بہت سی غلطیاں کی ہیں، لیکن جو شخص اتنا بڑا اصلاحی کام کرتا ہے اس سے غلطیاں ضرور ہوتی ہیں، جو نظر انداز کرنے کے قابل ہیں۔ لیکن بعد میں آنے والوں میں سے جس نے بھی اصلاحی کام کیا اس نے سرسید کی اصلاحی اسپرٹ اور ان کی تحریروں کی عقلیت کو اپنایا۔ مولانا ابوالکلام آزاد اس صدی کے اسلامی ہند کے سب سے بڑے انسان ہوئے ہیں، لیکن باوجود اس کے کہ انھوں نے سرسید پر کڑی تنقید کی ہے لیکن پھر بھی انکے یہاں ہم کو ان کا Ratinalism ملتا ہے

سرسید کا سفرنامۂ پنجاب ایک اہم دستاویز ہے، اس میں ان کے تقریباً سارے تصورات آگئے ہیں۔ مذہب، تعلیم اور سماج سے متعلق انھوں نے اپنے دوران سفر میں جو اظہار رائے کیا ہے وہ اپنے اندر تہذیب تعلیم اور مذہب کے سارے تصورات رکھتا ہے۔ یہ ان کی تقریر کی خوبی ہے کہ جس خیال کو ایک مرتبہ ادا کر دیتے ہیں اس پر تادمِ مرگ قایم رہتے ہیں۔ یہ سفرنامہ ۱۸۵۴ء کا ہے جب انھوں نے پنجاب کے متعدد مقامات کا دورہ کیا۔ سفرنامہ کے مؤلف سید اقبال علی صاحب تحریر فرماتے ہیں :۔ " اس سفر میں سید احمد خاں صاحب کا گزر لودھیانہ، جالندھر امرتسر، گورداسپور، لاہور اور آخر کو وزیر الدولہ ممتاز الملک خلیفہ سید محمد حسین خاں بہادر اور جناب مشیر الدولہ ممتاز الملک خلیفہ سید محمد حسین خاں بہادر کی ملاقات خاص کے لئے پٹیالہ میں ہوا اور چند گھنٹے مراجعت کے وقت مظفر نگر میں قیام کیا ہر مقام پر نہایت قدر و منزلت اور شان و شوکت سے ان کا استقبال ہوا بہت سے ایڈرس پیش ہوئے اور سوائے پٹیالہ کے ہر ایک مقام میں انھوں نے لکچر اور ایڈریس کے جواب دئے اگرچہ وہ سب لکچر اور اڈریسوں کے جواب زبانی تھے مگر میں نے التزام کیا تھا کہ جہاں مجھ سے ہو سکے میں لفظ بہ لفظ ان کے ملفوظات کو قلمبند کرتا جاؤں میں سمجھتا ہوں کہ میں نے اس کام کو پورا کیا ہے اور وہ ذخیرہ ان کی تمام تقریروں کا اور تمام یادداشتیں اس سفر کے واقعات کی میرے پاس موجود ہیں۔ اس لئے میں نے مناسب سمجھا کہ ان سب کو اس رسالہ میں جمع کر دوں اور جو لوگ ان مجلسوں میں موجود نہ تھے ان تک بھی ان جلسوں کی کیفیت بذریعہ اس رسالہ کے پہنچاؤں"

سرسید کو لوگ تنگ نظر اور متعصب مسلمان کہیں لیکن ایک غیر جانبدار عالم جب ان کی تحریروں کا مطالعہ کرنے بیٹھتا ہے تو وہ ان کو روشن دماغ اور وسیع النظر مصلح پاتا ہے۔ وہ ہم کو ہر جگہ ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کے علمبردار نظر آتے ہیں، اور مسلمانوں میں اصلاح کے ساتھ ہی ساتھ ہندو مسلمانوں کے اشتراک پر زور دیتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ ان کا ایمان تھا کہ قومی اصلاح کا کام انگریزی سامراج کے زیر اثر ہی

ہوسکتا ہے، ان کا یہ خیال صحیح تھا۔ ایسا سوچنے میں وہ کہیں بھی Reactionary نہیں تھے۔ یہ وقت کا تقاضا تھا اور اس کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں تھا۔ اس لئے کہ انگریزی سامراج کے قدم اس سرزمین میں بڑی مضبوط جڑیں پکڑ چکے تھے۔ سید احمد خاں نے بڑی ہوشیاری سے اصلاح کا کام کیا اور اپنے مقصد میں کامیاب بھی ہوئے۔ یہ ضرور ہے کہ انگریزی تعلیم یافتہ مسلمانوں نے ان کے مذہبی افکار سے استفادہ نہیں کیا اور انگریزی تہذیب اور انگریزی افکار کی اندھی تقلید کرتے رہے۔ لیگ کی صورت میں مسلمانوں نے جو کام کیا وہ سرسید کی پیروی کسی طرح پر نہیں تھی۔ یہ ان کا ذاتی سوجھ بوجھ تھا۔ وقت کی رو میں بہ گئے۔ سرسید کسی طرح بھی اس کے ذمہ دار نہیں ٹھہرائے جا سکتے۔

سرسید کے قومیت سے متعلق تصورات بڑے واضح ہیں۔ وہ . Nationalism کا صحیح تصور رکھتے ہیں۔ وہ ایک طرف یورپ کے اثر سے اور دوسری طرف اسلام کی صحیح اور سچی تعلیم سے استفادہ کرتے ہیں۔ ان کے سامنے ہندوستان کی مشترکہ تہذیب کی ساری اچھی روایتیں تھیں جن کو وہ اس خوبی سے پیش کرتے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے۔ اپنے لودھیانہ والے لکچر میں کہتے ہیں :۔ "اسلام کسی سے نہیں پوچھتا کہ وہ ترک ہے یا تاجیک وہ افریقہ کا رہنے والا ہے یا عرب کا وہ چین کا باشندہ ہے یا ماچین کا وہ پنجاب میں پیدا ہوا ہے یا ہندوستان میں، وہ کالے رنگ کا ہے یا گورے رنگ کا۔ وہ قومیت کو ایک روحانی سلسلہ یا اسپرٹ مانتے تھے جو ملک کے سارے افراد کو ایک سلسلہ سے منسلک کرتی ہے۔ لیکن وہ مذہب اور دنیاوی معاملات کو دو الگ الگ چیزیں تصور کرتے ہیں۔ مذہب ذاتی معتقدات سے تعلق رکھتا ہے، جو انسان اور خدا کا باہمی رشتہ ہے اور دنیاوی معاملات مادی تعلقات سے متعلق ہیں۔ اپنے اس لکچر میں بڑی وضاحت کے ساتھ ایک دوسرے مقام پر اس طرح اظہار رائے کرتے ہیں ' انسان جب اپنی ہستی پر نظر کرے گا تو اپنے میں دو حصے پاوے گا ایک حصہ خدا کا اور ایک حصہ اپنے ابنائے جنس کا۔ خدا کا حصہ خدا کے لئے چھوڑ دو، اور جو حصہ ان میں ابنائے جنس کا ہے اس سے غرض رکھو تمام امور انسانیت میں جو تمدن و معاشرت سے تعلق رکھتے ہیں ایک دوسرے کے مددگار ہو آپس میں سچی محبت، سچی دوستی دوستانہ بردباری رکھو کہ دونوں قوموں کی ترقی کرنے کا یہی رستہ ہے"۔ سرسید جہاں تک کہ قومیت کے تصور کا تعلق ہے اپنے انجمن اسلامیہ امرتسر والے اڈریس میں اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں "قومیت سے میری مراد صرف مسلمانوں ہی سے نہیں بلکہ ہندو اور مسلمان دونوں سے ہے"۔ سرسید کا یہ خیال صحیح ہے کہ قومیت کی روح ملک میں بسنے والے سارے افراد کو ایک دھاگے سے منسلک کرتی ہے اور ہندو اور مسلمان دونوں . Communities ایک ہی ہندوستانی قوم ہیں۔ اپنے گورداس پور والے لکچر میں ہندو مسلم اتحاد کی تمدنی اہمیت پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں :۔ "اس وقت ہندوستان میں خدا کے فضل سے دو قومیں آباد ہیں۔ ہندو اور مسلمان ایک مذہبی لفظ ہے ورنہ ہندو مسلمان اور عیسائی جو اس ملک میں رہتے ہیں اس اعتبار سے سب ایک ہی قوم ہیں"۔ سرسید کے یہ تصورات ابتدا ہی سے ہیں۔ ان میں کہیں بھی عصبیت اور تنگ نظری نہیں پائی جاتی۔ ہر جگہ انھوں نے ہندو مسلم اتحاد پر زور دیا ہے۔ ہمیشہ مشترکہ ہندوستان کا خواب دیکھا اس سفرنامہ میں انتہائے خوبی کے ساتھ ان کے تصورات یکجا ہو گئے ہیں جن سے ان کے افکار کے ارتقاء کا اندازہ ہوتا ہے۔

سرسید کی آرزو تھی کہ ہندو اور مسلمان سماجی حیثیت سے اعلیٰ مقامات حاصل کرلیں۔ وہ اعلیٰ درجہ کے تعلیم یافتہ ہوں۔ ان میں سیاسی و سماجی شعور اپنے معراج تک پہونچ چکا ہو۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ حکومت کے کاموں میں حصہ لیں۔ حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوں۔ لیکن اس سے کسی کا یہ نتیجہ نکالنا کہ علی گڑھ کالج کے قیام کا مقصد یہ تھا کہ اس کے طلباء صرف حکومت کے اعلیٰ عہدے حاصل کریں، غلط ہے۔ ہاں یہ کہنا ضرور درست ہوگا کہ یہ ان کے مقاصد میں سے ایک مقصد تھا اور یہ ٹھیک بھی تھا کہ مسلمان اعلیٰ درجہ کی تعلیم حاصل کرکے انگریزوں کے ساتھ مل کر کام چلائیں۔ اور اس ملک میں پستی اور خواری کی زندگی سے نکل کر تہذیبی زندگی بسر کریں۔ اپنے امرتسر والے اڈریس میں اس طرف اشارہ کرتے ہیں :۔ "عزت تبھی حاصل ہوگی جب ہمارے ملکی بھائی حکمراں قوم کے ساتھ برابر کے عہدے رکھتے ہوں"۔

قومی اور تمدنی مسائل کے علاوہ سفرنامہ میں ان کے تعلیمی نظریات بڑی خوبی کے ساتھ یکجا ہو گئے ہیں۔ وہ تعلیم کو تہذیب کی درستی کے لئے ضروری خیال کرتے ہیں۔ بغیر تعلیم کے ہندوستانیوں کا معیار زندگی بلند نہیں ہوسکتا۔ اور نہ ان کی ذہنیت (Ideology.) کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ اپنے گورداسپور والے لکچر میں کہتے ہیں :۔ "اے دوستو، تربیت اور تعلیم دو چیزیں ہیں، صرف تعلیم سے آدمی انسان نہیں بنتا

بلکہ تربیت میری سمجھ میں تعلیم پر مقدم ہے۔" سرسید کے نزدیک تعلیم کا مقصد افراد کی ذہنی اور دماغی تربیت ہے۔ اگر ان کے دماغ علم کی قندیلوں سے روشن و منور ہیں تو وہ سماج کے صحیح افراد بھی ہیں۔ ملی جلی زندگی پوری سماج کے لئے اپنے اندر بڑی برکتیں رکھتی ہے۔

سرسید لڑکوں کی تعلیم کے ساتھ ہی ساتھ لڑکیوں کی تعلیم کے بارے میں بھی مخصوص نظریات رکھتے تھے، خواتین، پنجاب کے جوابیہ اڈریس میں کہتے ہیں :۔ " میں تمھیں نصیحت کرتا ہوں کہ تم اپنا پرانا طریقہ تعلیم اختیار کرنے پر کوشش کرو۔ وہی طریقہ تمھارے لئے دین و دنیا میں بھلائی کا پھل دے گا اور کانٹوں میں پڑنے سے محفوظ رکھے گا" ان کی خواہش تھی کہ عورتیں پرانے طرز پر تعلیم حاصل کریں۔ لڑکے لڑکیوں کی مشترکہ تعلیم کو پسند نہیں کرتے تھے۔ یہاں ہم کو وہ قدامت پسند نظر آتے ہیں۔ لیکن اس کی وجہ صرف اس زمانہ کے حالات ہیں۔ لڑکوں ہی کی تعلیم سے مسلمان فراغ پاتے نہ کہ لڑکیوں کو تعلیم دلانے پر آمادہ ہوجاتے۔ اگر لڑکے لڑکیوں کی مشترکہ تعلیم پر زور دیتے تو نہ معلوم کیا قیامت برپا ہوجاتی۔ انھوں نے تہذیب الاخلاق نکالا۔ لوگوں نے شدت کے ساتھ اس کی مخالفت کی جس پر ان کو رسالہ کو بند کرنا پڑا۔ نیچری اور کافر وغیرہ کے ناموں سے پکارا گیا۔ یہ سرسید کی وسعت قلب کا ثبوت ہے کہ انھوں نے ہمیشہ مسلمانوں کو نادان اور کم علم سمجھ کر معاف کر دیا۔ سید احمد خاں نے اپنے تعلیمی مشن کو ان الفاظ میں اپنے انڈین ایسوسی ایشن والے جوابیہ اڈریس میں بیان کیا ہے :۔ "خاص سبب جو اس کالج کے قائم کرنے کا ہوا یہ تھا جیسا کہ میں یقین کرتا ہوں آپ بھی واقف ہیں کہ مسلمان روز بروز زیادہ تر ذلیل اور محتاج ہوتے جاتے ہیں۔ ان کے مذہبی تعصبات نے ان کو اس تعلیم سے فایدہ اٹھانے سے باز رکھا تھا جو سرکاری کالجوں اور مدارس میں مہیا کی گئی تھی اور اس وجہ سے یہ امر ضروری خیال کیا گیا کہ ان کے واسطے کوئی خاص انتظام کیا جاوے۔ خوش ہوں کہ اس کالج میں دونوں بھائی ایک ہی ساتھ تعلیم پاتے ہیں۔ کالج کے تمام حقوق جو اس شخص سے متعلق ہیں جو اپنے تئیں مسلمان کہتا ہے بلکہ اس شخص سے بھی متعلق ہیں جو اپنے تئیں ہندو بیان کرتا ہے۔ ہندو اور مسلمان کے درمیان ذرا بھی امتیاز نہیں ہے صرف وہی شخص انعام کا دعویٰ کرسکتا ہے جو اپنی سعی و کوشش سے اس کو حاصل کرے اس کالج میں ہندو اور مسلمان دونوں برابر وظیفوں کے مستحق ہیں اور دونوں کی نسبت بطور بورڈر کے یکساں طور پر سلوک کیا جاتا ہے۔ میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو مثل اپنی دو آنکھوں کے سمجھتا ہوں :"

اس سارے سفرنامہ میں سرسید کا لکچر اسلام پر بڑا معرکہ کا ہے۔ اس میں ان کے سارے مذہبی تصورات یکجا نظر آتے ہیں اور ایک حیثیت سے یہ ان کی تفسیر القرآن کا خلاصہ ہے۔ کہتے ہیں :۔ "جو مذہب ہمارے سامنے پیش کئے جارہے ہیں ان کی صداقت کا یہی معیار ہوسکتا ہے کہ اگر وہ مذہب فطرت انسانی یا نیچر سے مطابق ہے تو سچا ہے۔ خدا نے ہم کو پیدا کیا ہے اور ہمارے واسطے جو ہدایت بھیجی ہے وہ ہدایت بالکل ہماری خلقت ہماری فطرت۔ ہماری نیچر کے مطابق ہے۔ اور یہی اس کی سچائی کی دلیل ہے کیونکہ یہ کہنا بڑی بے عقلی کی بات ہوگی کہ خدا کا فعل اور ہوگا اور اس کا قول اور۔ خدا کا فعل اور اس کا قول دونوں مختلف نہیں ہوسکتے ...... اس معیار کے قائم کرنے کے بعد میں نے یہ تصفیہ کیا ہے کہ اسلام بالکل فطرت کے مطابق ہے اور اس لئے میں نے کہا ہے کہ الاسلام ہو الفطرت والفطرت ہو الاسلام" سرسید، خدا کے قول اور فعل کو عین فطرت کے مطابق تصور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن کا کوئی حکم ایسا نہیں ہے جو فطرت کے مطابق نہ ہو........ .... اس کے بعد وہ قرآن کے بنیادی تصورات کو بیان کرتے ہیں :۔ "وہ چیز جس پر یقین کرنے سے کوئی شخص مسلم یا مسلمان کہا جاسکتا ہے وہ خدا کی توحید ہے جو شخص خدا کو برحق جانتا ہے اور اس کی توحید پر یقین رکھتا ہے وہ مسلم یا مسلمان ہے یہی رکن اول اور رکن اعظم اسلام کا ہے اور باقی ارکان اس کے تحت ہیں"

اس کے بعد وہ خدا کی صفات پر اظہار رائے کرتے ہیں :۔ "خدا پر اور خدا کی وحدانیت پر اس وقت یقین ہوسکتا ہے جب اس کی ذات و صفات پر .... اور اس کے استحقاق عبادت پر جو اس کو لازم ہے پورا یقین ہو۔ اس کی ذات پر یقین اس کے موجود بالذات ازلی و ابدی ہونے کا یقین ہے .... اس کی صفات پر یقین۔ اس کی مانند صفات کا کسی

دوسرے میں نہ ہونے پر یقین ہے ۔ تمام صفتیں جو خدا سے منسوب کی جاتی ہیں عالم، رحیم، حی اور مثل ان کے اور جو ان کا مفہوم ہمارے ذہن میں آتا ہے اس مفہوم سے بھی خدا کی صفات کو مبرا و منزہ ماننا اس کی صفات پر یقین ہوتا ہے ۔ کوئی شے سوا خدا کے مستحق عبادت نہیں جو شخص کہ اس طرح سے خدا پر یقین رکھتا ہے وہ مسلمان ہے"۔

اس کے بعد وہ مسایل اسلام پر اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں: "اسلام کے مسائل دو قسم کے ہیں ۔ ایک منصوص اور دوسرے اجتہادی — دوسری قسم کے مسایل جو اجتہادیات کہلاتے ہیں اگر ان کا کوئی مسئلہ نیچر یا فطرت انسانی کے برخلاف ہو تو اس سے اسلام پر کوئی حرف نہیں آتا منصوص مسائل کو نیچر انسانی فطرت کے مناسب ثابت کرنے کو ہم موجود ہیں ۔ ہماری سمجھ میں کوئی مسئلہ ٹھیٹ اسلام کا یا جو کچھ قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے کسی قدیم یا جدید علم کے برخلاف نہیں ہے نہ کوئی حکمت اس کو توڑ سکتی ہے نہ کوئی فلسفہ ۔ میں یقین کرتا ہوں کہ دنیا میں سوائے اسلام کے اور کوئی ایسا مذہب نہیں ہے جس کو پرانی اور حال کی تحقیقاتوں فلسفہ اور نیچرل فلاسفی سے مقابلہ کرو اور سب طرح ٹھیک اور مضبوط پاؤ ۔ بات صرف اس قدر ہے کہ حقیقت کبھی تبدیل نہیں ہوتی"۔ پھر کہتے ہیں :- "بلا حجت اور غیر مشتبہ منصوص مسایل میں جیسے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ ہیں جو خدائے تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرض بتائے ہیں ان کو میں بھی اس طرح فرض سمجھتا ہوں جیسے ایک جاہل مسلمان یقین کرتا ہے"۔

سر سید نے اپنے ایک دوسرے اڈریس میں دوسری زبانوں کے علمی سرمایہ کو دیسی زبانوں میں ترجمہ کے ذریعہ منتقل کرنے کے سلسلہ میں کچھ مفید باتیں کہی ہیں :- "میں کہتا ہوں کہ پنجاب کے لوگوں کا یہ خیال ہے کہ وہ ان جدید علوم کو اپنی زبان کے ترجموں سے حاصل کرلیں گے اور یہی بنا مشرقی زبان کی یونیورسٹی قایم کرنے کی ہوئی مگر میں آپ کو بتاتا ہوں کہ میں پہلا شخص ہوں جس کے خیال میں بیس بائیس برس قبل یہی بات آئی تھی ۔ میں نے صرف اس کو خیال ہی نہیں کیا تھا بلکہ کرکے دکھایا اور آزمایا تجربہ کیا، سینٹیفک سوسائٹی قایم کی جو اب تک زندہ ہے اس میں یہی کام شروع کیا تھا تاکہ علوم اور فنون کی کتابیں اپنی زبان میں منتقل ہوں، تجربہ ہوا کہ ان جدید علوم کا ترجمہ کرکے اپنی قوم کو سکھلانا ناممکن ہے ۔ میں اس کا مخالف نہیں ہوں کہ وہ علوم ہماری زبان میں نہ لائے جاویں مجھ کو جس قدر مخالفت ہے وہ اس بات سے ہے کہ ہمارے ملک کی تعلیم اور خصوصاً اعلیٰ درجہ کی تعلیم انہی پر منحصر رکھی جائے یا وہی کافی متصور ہوں اور انگریزی زبان میں تعلیم کی ضرورت نہ ہو ۔ ہماری حکمراں زبان انگریزی ہے، ہم کیسی ہی کوشش کریں ناممکن ہے کہ ہماری زبان میں پھیل سکیں"۔

اپنے نوجوان مسلمان جالندھر والے لکچر میں تہذیب الاخلاق کے بارے میں کہتے ہیں : "تہذیب الاخلاق کا پرچہ ابتدا میں اس واسطے جاری کیا گیا تھا کہ ہندوستانیوں کی حالت ایک بند پانی کی سی ہو گئی تھی جس سے طرح طرح کے نقصان اور مضرت کا اندیشہ تھا اس کے واسطے ایک چپو کی ضرورت تھی کہ وہ اس کو ہلاوے اس نے اپنا کچھ کام کیا اب تحریک پیدا ہو گئی ہے، ہندوستانیوں کی زبانوں اور قلموں سے قومی ترقی اور ہمدردی کے الفاظ نکلنے لگے ہیں، اخباروں میں قومی بھلائی اور قومی ترقی کے الفاظ بلکہ آرٹیکل نظر آئیں گے جس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس پرچہ نے اپنا کام پورا کیا جب قوم میں تحریک اور اپنے تئیں ذلت کی حالت میں ہونے کا خیال پیدا ہو جاتا ہے تو یہی ذریعہ ان کی ترقی کا ہوتا ہے"۔

یہ ہیں سر سید کے سفر نامہ کے تصورات جو آج بھی ہمارے لئے اتنے ہی مفید ہیں جتنے اس وقت تھے جب انھوں نے ان کو پیش کیا تھا ۔ آج ہندوستان آزاد ہے اور اس آزاد ہندوستان میں پھر سے مسلمانوں میں اصلاح کی ضرورت ہے ۔ یہ اصلاح سماجی زندگی کے ہر شعبہ میں ضروری ہے ——— سیاسی، سماجی، مذہبی اور بحیثیت مجموعی تہذیبی اعتبار سے مسلمان پست ہیں ۔ ان کو اپنے ایک ہزار سالہ تہذیبی سرمایہ اور روایات کا علم نہیں ہے، تو سوچنا ہے کہ کس طرح ان کی اصلاح کی جائے ۔ آج بھی سر سید کا طریقہ مناسب ہے ۔ لیکن اتنے بڑے جگر گردہ کا انسان مع اپنے ساتھیوں کے کوئی نظر نہیں آتا ۔ لیکن بہرحال اصلاح تو کرنی ہے ۔ اس ملک میں دو بڑی Communities ہندو اور مسلمان آباد ہیں ۔ ہندوؤں کی چار ہزار سال کی تہذیب ہے اور مسلمان تقریباً ایک ہزار سال سے اس دیس میں آباد ہیں ۔ ان کی تہذیب بھی اپنی مخصوص روایات رکھتی ہے ۔ یہ دونوں ہندوستانی ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں ۔ اور دونوں کے اشتراک سے ایک مشترکہ تہذیب تشکیل پاتی ہے ۔ مشترکہ ہندوستان کی مشترکہ تہذیب ہے ۔ ہندوستان کے سارے بسنے والے جمہوریہ ہند کے شہری ہیں ۔ یہ مشترکہ قومیت کا سانچہ

سیکڑوں سال میں طیار ہوا ہے - ہندو اور مسلمان دونوں ہندوستانی سماج کی دو آنکھیں ہیں - سرسید کا تصور قومیت آج بھی مسلم ہے - مسلمان اور ہندو اپنے مذہب پر قایم رہتے ہوئے بھی ہندوستان کی Secular State. کے شہری ہوسکتے ہیں۔ اسلام رنگ و نسل میں تفریق نہیں کرتا - وہ اس سرزمین پر بسنے والوں کو ایک ہی سمجھتا ہے - قرآن کی ساری تعلیم کی اسپرٹ یہی ہے - وہ ذات پات اور رنگ و نسل کی ساری تفریقوں کو مٹانا چاہتا ہے -

...... سرسید کے تعلیمی نظریات پر بے شک تبصرہ کیا جا سکتا ہے - ان کے سامنے انگلستان کی یونیورسٹیاں تھیں - اور انگریزی طرز تعلیم تھا - یہ ضرور ہے کہ ان کی تعلیمی اسکیم بڑی ہمہ گیر تھی - لیکن جب اس نے علی گڑھ کالج کا روپ دھارا تو اس کے کچھ نتائج نہیں نکلے - کیمبرج اور آکسفورڈ کی یونیورسٹیاں انگلستان کے لئے تو مناسب ہوسکتی ہیں مگر وہ ہندوستانی ماحول کے چوکھٹے میں فٹ نہیں ہوسکتیں - ہندوستان کا ماحول بالکل مختلف ہے، یہاں کی تہذیبی روایات بالکل جدا ہیں .... اور یہاں تعلیمی اداروں میں مذہبی تعلیم کا مخصوص انتظام لازمی ہے .... پھر صدیوں کے اس ملک کے علوم و فنون کو محفوظ کرنے کا کام بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے، اس کے ساتھ ہی ساتھ اشتراکی طرز زندگی کے آئیڈیل کو بھی اپنانا اور عملی جامہ پہنانا ہے .... دیسی زبانوں کو بغیر کسی تفریق کے پنپنے اور ترقی کرنے کے مواقع فراہم کرنا ہے تاکہ ہندوستانی ذہن اپنی آب و ہوا اور روایات میں رہتے ہوئے فروغ پائے اور اس طرح ہندوستانی سماج اپنی چار ہزار سالہ تہذیبی روایات کے ساتھ ترقی کرے - سرسید کے قایم کردہ کالج نے جو بعد میں یونیورسٹی بن گیا اس ملک میں ایسا کام نہیں کیا جیسا کہ وہ چاہتے تھے - ! موجودہ ہندوستان چاہتا ہے - آج بھی ہماری دیسی زبانیں اس قابل نہیں ہوئی ہیں کہ وہ انگریزی کی جگہ لے سکیں - آج بھی اس بات کی ضرورت ہے کہ دیسی زبانوں میں ترجموں کے ذریعہ دوسری زبانوں کے علوم و فنون کو منتقل کیا جائے، اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ کام آزاد ہندوستان میں ہو رہا ہے - لیکن جیسا کہ اس کو ہونا چاہیئے ویسا نہیں ہو رہا ہے -

جہاں تک ان کے مذہبی تصورات کا تعلق ہے وہ ہم کو بڑے جدید نظر آتے ہیں - یہ ضرور ہے کہ قرآن کی تفسیر میں بعض مباحث کی تشریح و توضیح میں انھوں نے بڑی لغزشیں کی ہیں اور وہ مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہیں - لیکن ان کا یہ معیار کہ خدا کا قول اور اس کا فعل دونوں نیچر سے مطابقت رکھتے ہیں .... یہ آج بھی مسلم ہے - یہ ضرور ہے کہ نیچر کے تصورات موجودہ سائنس نے بدل دئے ہیں - نیچر کا وہ تصور جو سرسید کے زمانہ میں تھا وہ آج نہیں ہے - لیکن بہرحال ان کا مفروضہ ٹھیک تھا، یا تو مذہب کو اس صورت میں مانا جا سکتا ہے یا اس سے بالکل انکار کیا جا سکتا ہے - اس کائنات کا ایک الہٰ ہے جو ساری کائنات کا خالق ہے - اس کی صفات رحمت، ربوبیت اور عدالت ہیں - یہ صفات سوائے خدا کے کسی میں نہیں پائی جاتیں، کوئی بات خلاف فطرت نہیں ہوتی - قرآن کا ایک ایک لفظ صحیح ہے - قرآن قیامت تک کے لئے لائحہ عمل ہے، دنیا جتنی ترقی کرتی جائے گی اتنی ہی اس کی صداقت کا یقین ہوتا جائے گا - اس نے نوحؑ کی کشتی کو دریافت کیا ہے - یہ اتنا بڑا کارنامہ ہے جس سے قرآن کے نوحؑ کے قصہ کی صداقت کا یقین ہوتا ہے، سرسید نے معجزات انبیاء سے انکار کر دیا ہے - ساری دنیا ان کو لغو تصور کرتی ہے - موجودہ سائنس نے تجربات کے دروازے کھول دئے ہیں، اور فکر و شعور کے سارے جالوں کو دھو دیا ہے، ہر بات عقلیت کی سان پر پرکھی جاتی ہے، آج انسانی شعور اس مقام پر پہنچ گیا ہے کہ وہ اس قسم کی لغویات کو ایک لمحہ کے لئے بھی ماننے کو آمادہ نہیں - سرسید اپنی پوری طاقت سے ان کا انکار کرتے ہیں، اس کو ہر ذی شعور مذہبی عالم تسلیم کرے گا کہ یا تو مذہب کو سرسید کے ڈھنگ سے تسلیم کیا جائے یا اس سے یکسر انکار کر دیا جائے - مذہب سے انکار کرنا بھی ناممکن ہے - اسلئے اس کا ایک ہی طریقہ ہے، موجودہ علوم کی ترقیات کو نظر میں رکھتے ہوئے مذہب کو نئے سرے سے سمجھنا چاہیئے، تب ہی وہ مفید ہوسکتی ہے اور اس کو موجودہ ترقی یافتہ ذہن تسلیم کر سکتا ہے -

سرسید نے قرآن کی تفسیر کے جو اصول ترتیب دئے تھے وہ آج بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں، اگر ان کی روشنی میں سائنس اور دوسرے علوم کی ترقی کو نظر میں رکھتے ہوئے قرآن کی نئے سرے سے تفسیر لکھی جائے تو موجودہ انسانی سماج کے لئے بڑی مفید ہوگی - سید احمد خاں نے تحریر فی اصول التفسیر میں

محسن الملک کے نام ایک خط میں تفسیر کے لئے یہ اصول قرار دئے تھے :۔ "یہ بات مسلّم ہے کہ ایک خدا خالق کائنات موجود ہے، یہ بھی مسلّم ہے کہ اس نے انسانوں کی ہدایت کے لئے انبیاء مبعوث کئے ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم رسول برحق اور خاتم المرسلین ہیں، یہ بھی مسلّم ہے کہ قرآن مجید کلام الٰہی ہے، یہ بھی مسلّم ہے کہ قرآن مجید بلفظہٖ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر نازل ہوا ہے یا وحی کیا گیا ہے، یا خواہ یہ تسلیم کیا جائے کہ جبرئیل فرشتہ نے آنحضرت تک پہونچایا ہے جیساکہ مذہب عام علماء اسلام کا ہے، یا ملکہ نبوت نے جو روح الامین سے تعبیر کیا گیا ہے آنحضرت کے قلب پر القا کیا ہے، جیساکہ میرا خاص مذہب ہے یا قرآن مجید بالکل سچ ہے کوئی بات اس میں غلط یا خلاف واقعہ مندرج نہیں ہے، یا صفات ثبوتی اور سلبی ذات باری کے جس قدر قرآن مجید میں بیان ہوئے ہیں سب سچ اور درست ہیں یا صفات باری عین ذات ہیں اور وہ مثل ذات کے ازلی و ابدی ہیں اور مقتضائے ذات ظہور صفات ہے، یا تمام صفات باری کی نامحدود اور مطلق عین القیود ہیں یا قرآن مجید میں کوئی امر ایسا نہیں ہے جو قانون فطرت کے برخلاف ہو یا قرآن مجید میں قدر نازل ہوا ہے تمام موجود ہے کہ اس میں سے ایک حرف کم ہوا ہے نہ زیادہ ہوا ہے، ہر ایک صورۃ کی آیات کی ترتیب میرے نزدیک منصوص ہے یا قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ نہیں یعنی اس کی کوئی آیت کسی دوسری آیت سے منسوخ نہیں ہوئی یا قرآن مجید دفعتہً واحدۃً نازل نہیں ہوا ہے بلکہ نجماً نجماً نازل ہوا ہے یا موجودات عالم اور مصنوعات کائنات کی نسبت جو کچھ خدا نے قرآن مجید میں کہا ہے وہ سب ہو بہو مطابق واقع ہے یا قرآن کے معنی اسی طرح پر لگائے جائیں گے جیسے کہ ایک نہایت فصیح عربی زبان میں کلام کرنے والے کے معنی لگائے جاتے ہیں۔" یہ اصول بڑے ہمہ گیر ہیں، جس قدر بھی اس صدی میں تفسیریں لکھی گئیں یا مذہبی کام ہوا ہے وہ کسی نہ کسی طرح پر سرسید کی تحریروں کے زیر اثر ہوا ہے۔ ان اصولوں کے پیش نظر سرسید نے قرآن کی تفسیر لکھی ہے، یہ تفسیر Traditional انداز پر نہیں ہے۔ بلکہ ان تمام باتوں سے یکسر انکار کر دیا ہے جن کو متقدمین نے بنیاد بنایا تھا۔ مثلاً نبوت کے بارے میں سورۃ البقرۃ کی تفسیر لکھتے ہوئے کہتے ہیں :۔ "نبوت درحقیقت ایک فطری چیز ہے جو انبیاء میں بمقتضائے ان کی فطرت کے مثل دیگر قویٰ انسانی کے ہوتی ہے۔ جس انسان میں وہ قوت ہوتی ہے وہ نبی ہوتا ہے، اور جو نبی ہوتا ہے اس میں وہ قوت ہوتی ہے۔ خدا اور پیغمبر میں بجز ملکہ نبوت کے جس کو ناموس اکبر اور زبان شرع میں جبرئیل کہتے ہیں اور کوئی ایلچی پیغام پہونچانے والا نہیں ہوتا۔ جو حالات و واردات اس کے دل پر گزرتے ہیں وہ بھی بمقتضائے فطرت انسانی اور سب سے سب قانون فطرت کے پابند ہوتے ہیں۔ پس وحی وہ چیز ہے جس کو قلب نبوت پر بسبب اس فطرت نبوت کے مبدۂ فیاض نے نقش کیا ہے۔ جن فرشتوں کا قرآن میں ذکر ہے ان کا کوئی اصلی وجود نہیں ہو سکتا بلکہ خدا کی بے انتہا قدرتوں کے ظہور کو اور ان قویٰ کو جو خدا نے اپنی تمام مخلوق میں مختلف قسم کے پیدا کئے ہیں ملک یا ملائکہ کہا ہے، جن میں سے ایک شیطان یا ابلیس بھی ہے، غرضکہ تمام قویٰ جن سے مخلوقات موجود ہوئی ہیں اور مخلوقات میں ہیں وہی ملائک ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، انسان ایک مجموعہ قویٰ ملکوتی اور قویٰ بہیمی کا ہے، اور ان دونوں قوتوں کی بے انتہا ذریات ہیں جو ہر ایک قسم کی نیکی و بدی میں ظاہر ہوتی ہیں، اور وہی انسان کے فرشتے اور ان کی ذریات اور وہی انسان کے شیطان اور اس کی ذریات ہیں" پھر معجزے کے بارے میں کہتے ہیں :۔ "اس بیان سے ظاہر ہے کہ ہم آیات بینات سے جہاں کہ وہ خدا کی طرف سے بولا گیا ہے، وہ چیز مراد نہیں لیتے جن کو لوگ معجزہ یا معجزات کہتے ہیں، اگر مفسرین اکثر مقامات میں بلکہ قریباً کل مقامات میں ان الفاظ سے معجزات ہی مراد لیتے ہیں، مگر یہ غلطی ہے، معجزہ پر آیت بینات کا اطلاق ہو نہیں سکتا، کیونکہ معجزہ امر مطلوب پر یعنی اثبات نبوت یا خدا کی طرف سے ہونے پر دلالت نہیں کرتا اور نہ وہ بصفت بینات موصوف ہو سکتا ہے، اس میں اگر وہ ہو بھی تو بھی کوئی وضاحت جس سے اس کا حق اور واقعی ہونا اور خدا کی طرف سے ہونا پایا جائے کبھی نہیں ہوتی ... احکام ہی ہیں جو بینات کی صفت سے موصوف ہو سکتے ہیں۔ معجزہ نبوت کے ثبوت کی کیونکر دلیل ہو سکتا ہے، اثبات نبوت کے لئے اول خدا کا وجود اور اس کا مستحکم ہونا اور اس میں اپنے ارادہ سے کام کرنے کی قدرت کا ہونا اور اس کا تمام بندوں کا مالک ہونا ثابت کرنا چاہئے۔ پھر اس کا ثبوت چاہئے کہ وہ اپنی طرف سے رسول و پیغمبر بھیجا کرتا ہے، پھر یہ ثابت ہونا چاہئے کہ جو شخص دعویٰ نبوت کرتا ہے وہ درحقیقت اسی کا بھیجا ہوا ہے۔ ہم پہلی دو باتوں سے قطع نظر کرتے ہیں کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید میں ایسے مقامات پر اکثر اہل کتاب مخاطب ہیں جو ان دونوں پہلی باتوں کو جانتے تھے، اور اس سے معجزات سے صرف تیسری بات ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔"

یہی تصورات تھے جن کے سبب سرسید کو لوگوں نے نیچری کہا۔ اس بات کا اظہار انھوں نے ایک مقام پر اس طرح کیا ہے :۔ "مگر افسوس ہے ان لوگوں پر جنھوں نے دانستہ فطری یا نیچری ہونے کا مجھ پر الزام لگایا ہے ان کو خدا کے سامنے اس کا جواب دینا ہوگا۔ پس مخالفین کا یہ کہنا کہ میں نیچر کو خالق یا نعوذ باللہ نیچر کو خدا کہتا ہوں' کس قدر بہتانِ عظیم ہے جس کو میں مخلوق کہتا ہوں وہ کہتے ہیں کہ وہ اس کو خالق کہتا ہے۔ خدا کے سامنے اس دن جبکہ اعمالوں کی پرسش ہوگی بڑی بڑی داڑھی والوں اور پیشانی پر رگڑ رگڑ کر گٹھا ڈالنے والوں' ٹخنے سے اونچا پاجامہ پہنے والوں جو بیچ کے بدلے جھوٹ کو خریدتے ہیں اس کا سوال ہوگا جنھوں نے یہ جھوٹے الزام مجھ پر لگائے ہیں' میں اپنی طرف سے ان کو معاف کرتا ہوں۔ میں اپنے کسی بھائی سے اپنے کسی ہمجنس سے نہ دنیا میں بدلا لینا چاہتا ہوں نہ قیامت میں۔ میں نہایت ناچیز ہوں مگر اس رسول کی ذریت میں جو رحمت اللعالمین ہے میں اپنے دادا کی راہ پر چلوں گا اور تمام لوگوں کو جنھوں نے مجھ کو بُرا کہا' جنھوں نے مجھ پر اتہام کیا یا آئندہ کہیں اور کریں سب کو میں معاف کردوں گا۔"
اس میں شک نہیں ان کے تصورات اور تفسیر القرآن کے اصول ہمارے لئے بڑے مفید اور کارآمد ہیں۔ ہم ان کو آج بھی بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

سرسید نے مسلمانوں کی اصلاح کے لئے ایک طویل پروگرام بنایا تھا اور اس کو جس طرح عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی وہ سب کے سامنے ہے۔ انہی اصولوں پر آج بھی کام کرنا چاہئے' تب ہی اسلامی معاشرہ کی اصلاح ہوسکتی ہے۔ تہذیب الاخلاق میں "کن کن چیزوں میں تہذیب چاہئے" کے عنوان سے جو مضمون لکھا ہے اس میں اسلامی معاشرہ کے لئے پورا پروگرام پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں :۔ "آزادی رائے' درستی عقاید مذہبی' خیالات وافعال مذہبی' تدقیق بعض مسایل مذہبی' تصحیح بعض مسایل مذہبی' تعلیم اطفال' سامان تعلیم' عورتوں کی تعلیم' ہنر و فن حرفہ' خود غرضی' عزت اور غیرت' ضبط اوقات' اخلاق' صدق مقال' دوستوں سے راہ و رسم' کلام' لہجہ' طریق زندگی' صفائی' طرز لباس' طریق اکل و شرب' تدبیر منزل' رفاہ عورتوں کی حالت' کثرت ازدواج' غلامی' رسومات شادی' رسومات غمی' ترقی زراعت' تجارت"۔ اس پروگرام کے تحت اگر آج بھی عمل کیا جائے تو مسلم معاشرہ درست ہوسکتا ہے۔ اس کے لئے سید احمد خاں نے تہذیب الاخلاق نکالا۔ پہلے پرچہ میں اسکے مقاصد کے بارے میں لکھتے ہیں :۔ "اس پرچہ کے اجراء سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سولیزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جائے تاکہ جس حقارت سے سولیزڈ یعنی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہو اور وہ بھی دُنیا میں معزز اور مہذب قوم کہلاویں۔"
اس مقصد کے تحت انھوں نے اصلاح کا کام شروع کیا تھا۔ اور انقلابی Role ادا کیا۔ لیکن یہ سارا کام تب ہی عملی جامہ پہن سکتا ہے جب انگریزوں کا تعاون نصیب ہوگا۔ اپنے ایک لکچر میں جو انھوں نے ۱۸۶۳ء کو غازی پور میں مدرسہ وکٹوریہ کی بنیاد رکھتے ہوئے دیا' اپنی رائے کا اظہار اس طرح کرتے ہیں :۔ "اے انگلش صاحبو! اگرچہ تم اس قوم کے لوگ ہو جو دُنیا میں انسان کی بھلائی چاہنے والی مشہور ہے بغیر کسی تعصب کے اور بغیر لحاظ کسی قوم اور مذہب کے انسان کی بھلائی چاہنا تمہارا ذاتی جوہر ہے۔ لیکن آج کے دن میں تم کو جو اس جلسہ میں تشریف رکھتے ہو' بالتخصیص مبارکباد دیتا ہوں کہ تم اس مشہور قوم انسان کی بھلائی چاہنے والی کا آج کے دن نمونہ بنے ہو۔ ہندوستان کے رہنے والے جو ایک دور دراز انگلستان کے رہنے والوں کو سنا کرتے تھے کہ انسان کی بھلائی چاہنے والے لوگ ہیں' سو آج کے دن ہم نے تم صاحبو کو اس کا مصداق پایا' باوجودیکہ تم ہمارے ملک کے حاکم ہو' اور تمہارا عین فخر ہے اور آج کے دن جو تم اپنی رعیت کی مجلس میں برادرانہ محبت سے شامل ہوئے ہو بلاشبہ اس کا فخر ہم کو ہے۔" تو سرسید کی نگاہ میں انگریزی قوم اور ان کی تہذیب برتر تھی۔ ہندوستانی تہذیب اس کے مقابلہ میں کمتر تھی۔ اس لئے اس کو غالب ہی ہونا تھا۔ سرسید کے یہاں بھی انگریزی تہذیب سے مرعوبیت ملتی ہے لیکن یہ وقت کا تقاضا تھا' جب اسلامی تہذیب مسلمانوں کے ہاتھوں اس ملک میں آئی تو مقامی تہذیب اس سے متاثر ہوئی۔ یہ تاریخ کا فیصلہ ہے جس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا' ہمیشہ برتر تہذیب کمتر تہذیب کی جگہ لیتی ہے۔ سرسید بھی انگریز اور انگریزی تہذیب سے متاثر ہوئے اور اس کو ہندوستان کے لئے بالعموم اور مسلمانوں کے لئے بالخصوص باعث رحمت تصور کرتے تھے۔

سرسید کے سامنے ہر بڑے سماجی مصلح کی طرح دو قسم کی پالیسی تھیں۔ ایک کم مدت کا پروگرام Short term policy. اور دوسرے طویل المدت کا پروگرام یعنی Longrange policy مختصر مدت کے پروگرام میں ان کی سیاسی پالیسی تھی۔ اور طویل المدت

ے پروگرام میں تعلیم اور سماجی اصلاح تھی لیکن ہر جگہ ہم کو ان کے یہاں تطبیق کا عمل نظر آتا ہے۔ ہندو اور مسلمانوں، انگریز اور ہندوستانیوں
ور شیعہ اور سنیوں کو ملانا چاہتے ہیں۔ ان کے اشتراک پر زور دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ Feudal Class اور
Bourgeoisie اور ان کے مختلف طبقات کو شامل کرنے کے لئے کوشش کرتے ہیں۔ یہ کام بہت مشکل تھا۔ لیکن وہ ہمیشہ
مقاصد میں کامیاب ہوئے۔ یہ ضرور ہے کہ ان کو ایک بڑے مصائب کا مقابلہ کرنا پڑا۔ انھوں نے Bourgeoisie اور
Feudal class کی مدد سے اپنا کام کیا۔ اس لئے کہ یہ وقت کا تقاضا تھا۔ ہندوستان میں جس نے بھی اصلاح کا کام کیا
اس کے سامنے ایک ہی پروگرام تھا۔ لیکن آج ہندوستان آزاد ہے۔ اور انگریزی سامراج اور زمیندار طبقات بالکل ختم ہو گئے۔ ہندوستان
جمہوریہ ہے۔ اس وقت بھی ضرورت ہے کہ اس ملک کے سارے بسنے والے اشتراک سے کام لیں۔ تطبیق کا عمل آج بھی لازمی ہے۔ ہمیں
غیر طبقاتی سماج بنانا ہے۔ جس میں صدیوں کی تفریقیں مٹ جائیں گی۔ ذات پات کا فرق بالکل ختم ہو جائے گا۔ اسلام بھی غیر طبقاتی سماج
پر زور دیتا ہے اور اس کی شریعت بھی غیر طبقاتی سماج کی شریعت ہے۔
(Classless Society of the last Shariat.)

مرزا غالب کی فارسی شاعری

(محمد حسین عرشی)

مرزا غالب علیہ الرحمۃ کو عموماً : اُن کے ہمعصروں نے پہچانا نہ اُن کے بعد کے لوگوں نے، اُس زمانے میں اُن کے اداشناس کم اور منکرین کچھ
بہت زیادہ تھے۔ آج اُن کے مداح بکثرت اور مخالف کم پائے جاتے ہیں۔ لیکن اگر وہ زندہ ہوتے تو اپنے بے شمار مداحوں میں بہت تھوڑے
اصحاب کو حقیقی مداح سمجھتے۔ اُن کی زندگی میں اُن کی مخالفت محض عوام کی کورانہ ذہنیت اور مقلدانہ روش کا نتیجہ تھی آج اُن کی مدح وستا
کا عنصرِ غالب بھی رواج اور فیشن کی حد سے زیادہ نہیں، کیونکہ ان کو بنظرِ تحقیق دیکھنے والوں کی تعداد بہت کم ہے اور بچشمِ تقلید نظارہ کرنے
بے شمار ہیں۔ میں نے بعض بالغ نظر بزرگوں کی زبان سے سنا ہے کہ مرزا کی فارسی سے ان کی اُردو کا مرتبہ بہت بلند ہے، لیکن اس کے برعکس
خود فرماتے ہیں :-

پارسی بیں تا بہ بینی نقشہائے رنگ رنگ
بگذر از مجموعۂ اُردو کہ بے رنگِ منست

کلیاتِ فارسی کے آخر میں لکھتے ہیں :-

گر ذوقِ سخن بدہر آئین بودے — دیوان مرا شہرت پرویں بودے
غالب اگر ایں فنِ سخن دیں بودے — آں دیں را ایزدی کتاب ایں بودے

ہم کو بغیر کسی معقول وجہ کے مرزا کی رائے کو ٹھکرانے کا حق ہرگز نہیں پہونچتا۔ وہی بے نظیر دماغ جس کی کاوش کا نتیجہ یہ دو
مجموعے ہیں ایک کو "نقشہائے رنگ رنگ" کا خطاب دیتا ہے اور دوسرے کو "مجموعۂ بے رنگ" کہہ کر پکارتا ہے، ہم کون ہیں؟
انکار کریں۔

جہاں تک میری تحقیق اور مطالعہ کا تعلق ہے میں سمجھتا ہوں کہ غالب کی فارسی شاعری کا مرتبہ زیادہ بلند ہے۔ فارسی میں مرزا کے
صحیفے کے تمام گوشے روشن نظر آتے ہیں اور ان کی استعدادِ بلند کی تمام تجلیاں آشکار ہوجاتی ہیں۔ توحید۔ تصوف۔ اخلاق۔ فلسفہ۔
مذہب۔ مدح۔ ہجو۔ مرثیہ۔ عشق اور مناظرِ فطرت وغیرہ تمام مضامین کو جدت وندرت اور شدت وقدرت کے ساتھ بیان کیا ہے اور ہر
کلام مثنوی، قطعہ، قصیدہ، ترجیع بند، ترکیب بند، غزل، رباعی وغیرہ میں مشاقی کا ثبوت دیا ہے۔

میں تسلیم کرتا ہوں کہ مرزا کی زبان میں خسرو اور سعدی کی حلاوت نہیں، اُن کے شعر میں حافظ کی رندی وآزادگی نہیں، اُن کی غزل
نظیری کا سوز اور روحانیت نہیں، اُن کے قصائد میں ظہیر کی عذوبت اور قاآنی کی طوفان انگیز روانی نہیں، ان کی مثنوی میں نظامی
اور فردوسی کی سادگی نہیں، ان کی رباعی میں خیام کی سرمستی اور سحابی کا تصوف نہیں، لیکن پھر بھی ایک ایسی چیز ان کی ہر صنفِ سخن میں
ہے جو ان کو سب سے الگ کر دیتی ہے۔ اور یہ چیز ان کے اسلوبِ بیان کی براعت تھی، وہ ہر بات کو خواہ وہ نثر ہو یا نظم، انوکھے انداز سے بیان
کرتے ہیں اور تقلید واتباع کو پسند نہیں کرتے۔

اب میں مختلف عنوانات کے تحت ان کا کلام پیش کرتا ہوں :-

توحید و تصوف

یہ مضمون جتنا عام اور معمولی ہے، خواص کے لئے اتنا ہی اہم و مشکل بھی ہے، ظاہر ہے کہ مرزا عملی حیثیت سے نہ رومی تھے نہ سنائی، انھوں نے جو کچھ کہا اپنی دراکی اور طباعی سے کہا۔ مولانا رومی، حکیم سنائی، شیخ عطار وغیرہ شعرائے صوفیہ اپنے واردات و حالات کو شعر کے ذریعہ سے ظاہر کرتے تھے شعر ان کا اصلی مقصود نہ تھا۔ لیکن بعض صوفی شعراء نے بجائے عرفانِ حقیقت کے محض شعر کو مطمح نظر بنایا اور محض تصوف کی چاشنی سے شعر کو لذیذ بنانا چاہا۔ مرزا ان دونوں جماعتوں سے الگ تھے، وہ تونگرستائی سے بیزار تھے اور اس کو بادخوانی سمجھتے تھے، غزل سرائی سے پشیمان تھے اور یہ ان کے نزدیک "ہواپرستی" سے زیادہ اہمیت نہ رکھتی تھی۔ انھوں نے کسی شیخ وقت کے سامنے قاعدہ زانوئے ارادت تہ نہیں کیا تھا، وہ منازل تصوف سے ایک مسترشد طریقت کی طرح آگاہ نہیں تھے، لیکن چاہتے یہی تھے کہ لذائذ روحانی کے سمندر میں ڈوب جائیں فقر و فنا کی کیفیت کو اپنے اوپر طاری کر لیں، چنانچہ لکھتے ہیں :-

کو فنا تا ہمہ آلائشِ پندار برد ؟　　　از صور جلوہ و از آئینہ زنگار برد

اس غزل کا مقطع ہے :-

می زند دم ز فنا غالب و تمکینش نیست　　　بو کہ توفیق ز گفتار بہ کردار برد،

قصیدۂ اول عرفی کے تتبع میں توحید کے لئے وقف کیا ہے ؟ فرماتے ہیں :-

اے ز وہم غیر غوغا در جہاں انداختہ !　　　گفتہ خود حرفے، وخود را در گماں انداختہ

دیدہ بیرون و درون از خویشتن پرداختہ　　　پردۂ رسم پرستش درمیاں انداختہ

اس کے بعد عالم کثرت کا ذکر کر کے لکھتے ہیں :-

با چنیں ہنگامہ در وحدت نمی گنجد دوئی　　　مُردہ را از خویش در یا برکراں انداختہ

اس کے بعد مقامِ توحید میں عرفا و فلاسفہ کی نارسائی کا ذکر کرتے ہیں :-

رفتہ ہر کس تا قدمگاہے ذ زانجا خویش را　　　پایہ پایہ از فراز نردباں انداختہ

سید الطائفہ جنید نے کہا تھا : "وہ حد و انتہا جہاں پہونچ کر عقلیں سپر ڈالدیتی ہے صرف "حیرت" ہے۔" یوسف بن حسین کے نزدیک "جو شخص توحید کے سمندروں میں آپڑا وہ اوقات کے رہگزروں پر گزرتا ہوا زیادہ سے زیادہ تشنہ کام ہوتا جائے گا۔" یہی باتیں ہیں جو توحید و تحمید کے عنوان سے مرزا نے بھی ظاہر کیں :-

اے بجلا و ملا خوئے تو ہنگامہ زا !　　　با ہمہ در گفتگوئے ہمہ با ماجرا

آب ز بخشش بزور خونِ سکندر ہدر　　　جاں نہ پذیری بہیچ، نقد خضر نا روا

بزم ترا شمع و گل خستگیِ بو تراب　　　ساز ترا زیر و بم، واقعۂ کربلا

گرمیِ نبض کسے کز تو بدل داشت سوز　　　سوختہ در مغز خاک ریشۂ دار و گیا

ذاتِ باری اپنی کنہ و حقیقت کے لحاظ سے عقول و افہام کی حدود سے بالاتر ہے لیکن اپنے مظاہرِ صفات اور تجلیات خلق و صنع کی حیثیت سے یکسر "ہوالظاہر" کا مصداق ہے :

بر رخ چوں ماہ برقع از کتاں انداختہ　　　در نہفتن پردہ از رازِ نہاں انداختہ

ہر ذرہ مظہر تجلی خورشید ہے، ہر قطرہ رہنمائے حقیقت بحر ہے۔

اے تو کہ ہیچ ذرہ را جز براہِ تو روئے نیست　　　در طلبت تواں گرفت بادیہ را بہ رہبری

اس شعر میں "بادیہ را برہبری" پر غور فرمائیے، کتنی کھلی ہوئی صداقت ہے۔

آفتاب عالم سرگشتگی ہائے خودیم،　　　میر سد بوئے تو از ہر گل کہ می بوئیم ما

بعض جگہ کوئی اپنا دنیوی قصہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور بے ساختہ زبان سے مسایلِ وجود و نمودِ اشیاء وغیرہ تک آجاتے ہیں۔ سفرِ کلکتہ میں قتیل کے مداحوں سے بہت دکھ پہونچا، اس کا ذکر کرتے ہیں اور تمہید میں دریں تصوف شروع ہو جاتا ہے۔ فرماتے ہیں:-

ساقی بزمِ آگہے روزے   راوقے ریخت در پیالۂ من

سرور میں آکر ساقی سے خطاب کرتے ہیں:-

گفتم "اے محرمِ سرائے سرور!   از ادب دور نیست پرسیدن
اول از دعوئے وجود بگو"   گفت "کفر است در طریقتِ من"
گفتم "آخر نمودِ اشیاء چیست؟"   گفت "ہے ہے نمی تواں گفتن!"
گفتم "ایں حبِّ جاہِ دنیا چیست؟"   گفت "دامِ فریبِ اہرمن"

پھر مختلف بلاد و امصار کے متعلق سوال و جواب ہوتے ہیں، آخر میں پوچھتے ہیں:

گفتم "اکنوں مراچہ زیبد" گفت   "آستیں بر دو عالم افشاندن"

یہی بات اپنے مخصوص رنگ میں دوسری جگہ کہتے ہیں:-

اگر بدل نخلد ہرچہ از نظر گزرد   خوشا روانیِ عمرے کہ در سفر گزرد

ایک اور جگہ "ساقیِ میکدہ ہوش" سے یوں ہمکلام ہوتے ہیں:

گفتمش "چیست جہاں؟" گفت "سراپردۂ راز"   گفتمش "چیست سخن؟" گفت "جگر گوشۂ ماست"
گفتم "از کثرت و وحدت سخنے گوئے برمز"   گفت "موج و کف و گرداب ہمانا دریاست"

انسان کے لئے ادراکِ حقیقت محال ہے لیکن بزدی ادراک سے مایوس ہو بیٹھنا بھی نازیبا ہے، کتنی لطیف بات اور سچی رہنمائی ہے:-

گفتمش "ذرہ بہ خورشید رسد؟" گفت "محال"   گفتمش "کوششِ من در طلبش؟" گفت "رواست"

جامی کی مشہور غزل ہے:-

حسنِ خویش از روئے خوباں آشکارا کردۂ
پس بچشمِ عاشقاں آں را تماشا کردۂ

اسی زمین میں لکھتے ہیں اور کتنے پیارے انداز سے لکھتے ہیں، معلوم ہوتا ہے قطرہ سمندر کو اپنی گود میں لے لینا چاہتا ہے۔ برگِ گلِ گلشن کی تمام رنگینی و تعطر کو سمیٹ لینے کے لئے بے قرار ہے۔ انسان کی ہیچ میرز روح اور محدود و مجروح دانش اس کو پا لینا چاہتی ہے جس کو نہیں جانتی کہ وہ کیا ہے اور کہاں ہے؟ چھینا چاہتی ہے اور چیخ نہیں سکتی۔ تڑپنے کے لئے بے تاب ہے لیکن قوی جواب دیدیتے ہیں:-

چوں نہانہا لال و جانہا پُر زغوغا کردۂ   بایت از خویش پرسید آنچہ باما کردۂ
گریۂ مشتاق عرضِ دستگاہِ حسنِ خویش،   جاں فدایت دیدہ را بہرچہ بینا کردۂ

خوشا نصیب ان کے جن کے لئے آج گوشۂ نقاب سرکا یا گیا حسرت ہو ان کو جو زیارتِ فردا کی امید پر شاہد تسکین سے ہمکنار ہیں:-

[illegible] شاد آنرا کہ ہم امروز رخ بنمودۂ   مژدہ باد آنرا کہ محوِ ذوقِ فردا کردۂ

میں اور تو اسے کل!

ذرۂ را روشناسِ صد بیاباں گفتہ،   قطرۂ را آشنائے ہفت دریا کردۂ،

ہائے تحقیق کی آخری منزل یہ ہے کہ:-

جلوۂ و نظارہ پنداری کہ از یک گوہر است   خویش را در پردۂ خلقے تماشا کردۂ،

سالکان راہ کے اوصاف و مقامات کا بیان سنئے ۔ محبوب کی طلب میں ایذا پسندی :-

رہرواں چوں گسسد آبلۂ پا بینند | پائے را پایہ فراتر ز ثریا بینند
نستوہند اگر رہرو مجنوں گردند | نخروشند اگر محمل لیلیٰ بینند

فراست خاصۂ اولیا ہے جو دوامِ مراقبہ، اتباع اوامر و اجتناب نواہی سے حاصل ہوتا ہے :-

ہرچہ در دیدہ عیانست نگاہش دارند | ہرچہ در سینہ نہانست زسیما بینند
دوربینانِ ازل کوریٔ چشمِ بدبیں | ہم دریں جا نگرند آنچہ در آنجا بینند
رازِ زیں دیدہ دراں جوئے کہ از دیدہ وری | نقطہ گر در نظر آرند، سویدا بینند
راہ زیں گرم رواں پرس کہ در گرم روی | جادہ چوں نبضِ تپاں در رگِ صحرا بینند

ہونے والے واقعات اُن کی ضمیرِ منیر پر پہلے ہی منکشف ہوجاتے ہیں :-

شرری راکہ بنا گاہ بدر خواہد جست | زخمہ کردار بتار رگِ خارا بینند
قطرۂ راکہ ہر آئینہ گہر خواہد بست | صورتِ آبلہ بر چہرہ دریا بینند

اپنی فطرت صالح کے سبب نظامِ کائنات میں کوئی نقص نہیں دیکھتے :-

راستی از رقمِ صفحۂ ہستی خوانند | نقش کج بر ورقِ شہپرِ عنقا بینند

آیہ کریمہ : "ما تریٰ فی خلق الرحمٰن من تفاوت فارجع البصرہل ترٰی من فطور" میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے ، بقول سحابی نجفی :-

گر چشمِ حقیقی نہ کج مج باشد | کافر بکلیسا برود حج باشد
ہر چیز کہ ہست آں چناں می باید | ابروئے تو گر راست بود کج باشد

تصورِ حضور و شہودِ ذات کی ایقانی کیفیت سے مستہلک رہتے ہیں :-

ہرچہ در سومنتواں یافت زہر سو یابند | ہرچہ در جانتواں دید بہر جا بینند

ننگ و نام کی اُلجھنیں، کفر و اسلام کے امتیازات اور دیر و حرم کی تفریقات عارف کے دل پر موثر نہیں ہوتیں ۔

کفر و دیں چیست جز آلائشِ پندارِ وجود | پاک شو پاک کہ ہم کفرِ تو دیں تو شود!

ایک صوفی شاعر اس سے بھی اگلے مقام سے بول رہا ہے :-

بازیچۂ کفر و دیں بطفلاں بسپار | بگذر ز خدا ہم کہ خدا ہم حرفیست
بااین کہ عاشقم سخن از ننگ و نام چیست؟ | در امرِ خاص حجتِ دستورِ عام چیست؟
مقصود ما ز دیر و حرم جز حبیب نیست | ہر جا کنیم سجدہ بداں آستاں رسد

عشق کے سامنے عوارض و اعتبارات کی کوئی ہستی نہیں :-

خشک و تر سوزیٔ ایں شعلہ تماشا دارد | عشق یک رنگ کن بندہ و آزاد آمد

کائنات عالم کی کل کا ہر پرزہ ایک ہی منتظم (جلّ ذکرہٗ) کے اشارۂ ابرو پر گردش کر رہا ہے ۔

نشاطِ معنویاں از شرابخانۂ تست | فسونِ بابلیاں فصلے از فسانۂ تست
مرا چہ جرم گر اندیشہ آسماں پیماست | نہ تیز گامیٔ توسن ز تازیانۂ تست؟
بجامِ و آئینہ حرفِ سکندر و جم چیست؟ | کہ ہر چہ رفت بہر عہد در زمانۂ تست
ہم از احاطۂ تست ایں کہ در جہاں مارا | قدم بہ بتکدۂ و سر بر آستانۂ تست

جب بات یہ ہے تو شکوۂ روزگار اور شکایاتِ فلک سے کیا حاصل ؟

ازدستِ دیگر است سفید و سیاہِ ما　　با روز و شب بعربدہ بودن چہ احتیاج ؟

اِس فقرے کے حسبِ مراد نتیجہ اخذ کرتے ہیں :

از تست اگر ساختہ پرداختۂ ما　　کفرے نہ بود مطلبِ بے ساختۂ ما

سالک جس مقام کو تھک کر اپنی منزل سمجھ لیتا ہے، ذرا ستانے اور ہوش میں آنے کے بعد دیکھتا ہے کہ وہیں سے ایک آغازِ جدید رونما ہو جاتا ہے۔

من سراز پا نشناسم برہِ سعی و سپہر　　ہر دم انجام مرا جلوۂ آغاز دہد

اخلاق اخلاق کے متعلق کلامِ غالب میں ایک بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے، ان کی تعلیمِ اخلاق واعظانہ نہیں، فلسفیانہ ہے، ہر عمل کی علت بیان کرتے ہیں، نتائج سے روشناس کراتے ہیں اور سامع کو متاثر کر دیتے ہیں، قرآنِ مجید کا ارشاد ہے :۔ "**لا تزکوا انفسکم واللہ اعلم بمن اتقیٰ**" یعنی اپنی بڑائی نہ بیان کرتے پھرو۔ یہ نکتہ اساسِ اخلاق ہے، اگر کسی شخص کی گفتار و کردار کا مقصود ریا و نمائش پرورشِ نفس ہے تو اُس کی روح یقیناً مریض ہے۔ چنانچہ مرزا لکھتے ہیں :۔

آن کن کہ در نگاہ کساں محتشم شوی　　بر خویش ہم زخویش فزودن چہ احتیاج ؟

قرآن مجید ایک اور نکتہ بیان فرماتا ہے :۔ "**لم تقولون ما لا تفعلون**" ؟ ۔ تم ایسی بات منہ سے کیوں نکالتے ہو جس سے تمہارا عمل مطابقت نہیں رکھتا ۔ مرزا فرماتے ہیں :۔

با خرد گفتم نشانِ اہلِ معنی باز گوئی !　　گفت گفتارے کہ با کردار پیوندش بود

شیراز کے معلم کا ارشاد ہے :۔

شنیدم کہ مردانِ راہِ خدا !　　دلِ دشمنان ہم نکردند تنگ،

ترا کے میسر شود اہلِ مقام ؟　　کہ با دوستانت خلاف است و جنگ

مرزا نے اسی محبوب تخیل کو ایک نئے انداز سے پیش کیا ہے :۔

آنکہ خواہد در صفِ مرداں بقائے نامِ خویش　　خونِ دشمن سرخ تر از خونِ فرزندش بود

[illegible] کے متعلق کتنی بلند بات کہدی ہے :۔

بے غم نہاد مرد گرامی نمی شود،　　زنہار قدرِ خاطرِ اندوہگیں شناس

سرابے کہ رخشندہ بویرانہ خوشتر　　زچشمے کہ پیرایۂ نم ندارد،

اولادِ آدم کے اعمال ایک مربوط سلسلہ کے ساتھ ظاہر ہوتے رہتے ہیں جو اسلاف کی تنقید و پیروی کا نتیجہ ہیں اور اخلاف کی [illegible] باعث۔

نقشِ پئے رفتگاں جادہ بود در جہاں　　ہر کہ رود بایدش پاسِ قدم داشتن

درسِ [illegible] خود داری سنئے :۔

کفر است کفر در پئے روزی شتافتن　　ننگ است ننگ در غمِ دُنیا گریستن

[illegible] خود داری مشہور ہے :۔

تشنہ لب بر ساحلِ دریا ز غیرت جاں دہم　　گر بموج افتد گمانِ چینِ پیشانی مرا

تواضعی نکنم بے تواضعی غالب　　بسایۂ علمِ تیغش خمیدہ ام بنگر !

مذہب مرزا کے مذہب کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، میں اس بحث میں نہیں پڑوں گا کہ وہ مسلمانوں کے کس فرقے سے تعلق رکھتے تھے، ان کے کلام سے صاف نظر آ رہا ہے کہ وہ باوجود شاعرانہ بذلہ سنجیوں کے نفس مذہب کا دل سے احترام کرتے تھے محققین ادیان و مذاہب کے نزدیک بالعموم تین باتیں مسلّم ہیں، توحید۔ عمل صالح اور یقین پاداش توحید کے متعلق فرماتے ہیں :-

غالب آزادۂ موحد کیشم بر پاکی خویشتن گواہِ خویشم

شرک اور عمل غیر صالح سے اعراض :-

ہمانا تو دانی کہ کافر نیم پرستار خورشید و آذر نیم
نکشتم کسے را باہرمنی نبردم زکس مایہ در رہزنی

اسی مثنوی کے آخری اشعار ایمان جزا کے متعلق ملاحظہ ہوں :-

بدیں مویہ در روز امید وبیم بگریم بد انساں کہ عرش عظیم
شود از تو سیلاب را چارہ جوئی تو بخشی بداں گریہ ام آبروئی

پھر اعتراف خطا کرتے ہیں اور جناب رسولؐ و رسالت پر ایمان رکھنے کا ذکر کرکے امید نجات کرتے ہیں :-

کہ البتہ ایں رندِ ناپارسا کج اندیشہ گبر مسلماں نما
پرستارِ فرخندہ فخشور تست ہوا دار فرزانہ وخشور تست
بہ بند امید استواری فرست بہ غالب خط رستگاری فرست

فلسفہ یوں تو مرزا کی کوئی بات فلسفہ سے خالی نہیں تاہم ایسے اشعار جن پر خالص فلسفہ کا اطلاق ہو سکے کم نہیں ہیں یہاں صرف چند اشعار پر اکتفا کرتا ہوں ۔ انسان کو کسی تکلیف آیندہ کا پہلے سے علم ہو جائے تو وہ اسی وقت سے مبتلائے تکلیف ہو جاتا ہے، لیکن جب مصیبت آجاتی ہے تو پھر تکلیف کا احساس بھی ختم ہو جاتا ہے ۔ فرماتے ہیں :-

بے تکلف در بلا بودن بہ از بیم بلا است قعر دریا سلسبیل و روئے دریا آتش است

حقائق کا اظہار ناگزیر ہے، فکر بشری اس تاثر کے لئے مجبور ہے، آئینہ میں قبول عکس کی استعداد فطری ہے، جیسے وہ خود موجد عکس نہیں ویسے ہی ہم بھی حقائق کے موجد نہیں :-

گر مہر و گر کیں ہمہ از دوست قبول است اندیشہ جز آئینۂ تصویر نما نیست

اجزائے کائنات بنی آدم کی خدمت میں مصروف عمل ہیں، ارشاد وحی ہے :- "سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض"۔ یہی نوع ارتقائی مادہ کا آخری مقام آدم ہے، اس مضمون کو مرزا یوں فرماتے ہیں :-

ز آفرینش عالم غرض جز آدم نیست بگرد نقطہ ما دور ہفت پر کار است

فطرت نے انسان میں جو بلند استعدادیں ودیعت کی ہیں ان کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، حال کا انسان جو کچھ کر رہا ہے ماضی کا انسان اس کو خواب میں بھی نہیں دیکھ سکتا تھا، اسی طرح آیندہ پر قیاس کر لو :-

زنا گرم است ایں ہنگامہ بنگر شور ہستی را، قیامت می دمد از پردۂ خاکے کہ انساں شد

اس لحاظ سے مرتبۂ انسان کتنا عظیم ہو جاتا ہے :

جزوے از عالم و از ہمہ عالم بیشیم، ہم چو موئے کہ بتاں را ز میاں برخیزد

کسی بزرگ کا ایسا ہی شعر ہے :-

در جہانی و از جہاں بیشی، ہمچو معنی کہ در کلام بود

(باقی)

حکیم ابوالفتح گیلانی اور عہدِ اکبری

(ڈاکٹر مومن محی الدین)

حالاتِ زندگی حکیم مسیح الدین میر ابوالفتح گیلانی، اکبر اعظم کے نورتن کا وہ انمول موتی تھا جو خود بھی آقا کی طرح جوہر شناس تھا اور جود و سخا علم پروری اور ادب نوازی میں وہ میر علی شیر نوائی، وزیر سلطان حسین بایقرا کے ماثل تھا، تبحر علمی اور کمالاتِ صوری و معنوی میں اپنے والد مولانا عبدالرزاق صدر الصدور گیلان کی صدائے بازگشت تھا۔ مولانا اپنے وقت کے "علامۃ الوریٰ" اور "سرآمدِ دانانِ عراق و عجم" تھے[1]

جب اکبر کی جلالتِ شاہانہ اور جود و سخا کا آوازہ ایران و توران تک پہونچا تو وہاں کے شعرا قافلہ در قافلہ ہندوستان کی طرف چل پڑے۔ .... کیونکہ صفویوں کے تشیع نے عروسِ سخن کو سیہ پوش اور نوحہ گر بنا دیا تھا اس کی حنا بندی کے لئے اُس وقت ہندوستان کی فضا زیادہ سازگار تھی۔ علی قلی سلیم اسکی تصدیق کرتا ہے :-

نیست در ایران زمین سامانِ تحصیل کمال تا نیامد سوئے ہندوستاں حنا رنگیں نشد

شاہ طہماسپ ۹۷۴ھ میں گیلان اپنے تصرف میں لے آیا۔ مولانا عبدالرزاق گرفتار ہوئے اور زندان ہی میں قیدِ حیات سے آزاد ہو گئے پسماندگان میں مولانا کے چار فرزندوں کے نام ملتے ہیں۔ حکیم مسیح الدین، حکیم نجیب الدین ہمام، حکیم نورالدین قراری اور حکیم لطف اللہ اور یہ چاروں نے وطن سے منہ موڑا، دولتِ معنوی کی آبائی میراث ساتھ لئے ۹۸۳ھ میں دربارِ اکبری میں آپہونچے۔

اکبر اس گھرانے کا شہرہ سن چکا تھا۔ شاہِ قدر شناس نے ان کو ہاتھوں ہاتھ لیا .... اور حکیم ابوالفتح اپنی علمی استعداد اور حسنِ لیاقت سے شاہی ملازمت میں اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوتا گیا اور چوبیسویں سالِ جلوس میں بنگال کی صدارت بھی تفویض ہوئی[2]

سرپرستیِ شعراء حکیم نبض شناس زمانہ تھا، بندگی کے آداب اور خواجگی کی روایات سے اُسے پوری واقفیت تھی اسی لئے بہت جلد مقربانِ درگاہ اور اعیانِ سلطنت میں اُس کا شمار ہونے لگا۔ اُس کے مکارمِ اخلاق نے اُسے سب کا "محبوب القلوب" بنا دیا [illegible] وقت [illegible] مثلاً عبدالرحیم خانخاناں، فیضی اور ابوالفضل سے گہری رشتی تھیں اور یہ اُس کے فضل و کمال کے معترف تھے۔ ابوالفضل [illegible] اپنا "برادرِ دینی" اور "داورِ یقینی" تسلیم کرتا تھا[3] حکیم کے فضائلِ علمی کی شہرت کا یہ عالم تھا کہ ہندوستان سے باہر کے لوگ بھی خط و کتابت کے ذریعہ ان سے استفادہ کرتے تھے[4] ابوالفتح اور خانخاناں نے شاعری کی ایک اکاڈیمی (بیت العلماء) قائم کی تھی اور دونوں متوسلین شعرا کی تربیت کرتے تھے۔ ایک رقعہ میں حکیم نے خانخاناں کو لکھا ہے :- "...... قصائدے کہ یاران آں جا گفتہ بودند شعرائے اینجا فرسودہ شدہ بنام نامی شاہزادہ بہ اتمام می رسد، بہ ملازمت فرستادہ خواہد شد، ملا عرفی و ملا حیاتی بسیار ترقی کردہ اند"[5]

---

[1] انشائے ابوالفضل (نولکشور)، صفحہ ۱۹۷ — [2] مآثر الامراء (ترجمہ) ج ۱ ص ۱۰۷ — ۱۱۰، منتخب (ترجمہ) ج ۲ ص ۱۱۶ — [3] انشائے ابوالفضل ص ۱۹۵ منتخب ج ۲ ص ۱۲۱ — [4] انشاء ص ۲۳۰ — [5] گلشنِ بلاغت (مخطوطہ دیوانِ ہند نمبر ۱۸۹) صفحہ ب ۲۰ — ب ۲۲ — [6] شعر العجم ج ۳ — ص ۱۱۔

حکیم کی شاعر نوازی اور فیاضی کی کشش تھی کہ ایران سے تازہ واردان جب ہندوستان آتے تو سب سے پہلے اسی کی بساطِ محفل میں جگہ ڈھونڈھتے

بشوئے نامۂ عرفی کہ ایزدِ متعال   ز بندگان خودش برگزید و کرد آزاد
اگر نہ بندگی صاحبت بفال آمد   سبب چہ بود کہ جبریل ایں ندا در داد
بخدمت آدم اینک بگیر مصلحت است   بر آستان تو باید نشست یا استاد
کرم تو بندہ شمردی زخواجگی صد شکر   دگر قبول نکردی زنا کسی فریاد
نکردہ گوہر مدحی نثار کس ہرگز   گہر شناس ضمیرم کہ گنج ریز افتاد

عبد الباقی نہاوندی، مآثرِ رحیمی میں لکھتا ہے :- "اکثرے از اعیانِ دولت و ارکانِ سلطنت بادشاہ مرحوم (اکبر) دست گرفتہ و تربیت کردۂ وے (حکیم ابوالفتح) اند و ہر کہ تازہ از ولایت آمدہ بندگی و مصاحبت الیشان اختیاری نمودہ چنانچہ خواجہ حسین ثنائی و میرزا قلی میلی و عرفی شیرازی و حیاتی گیلانی و سائر مستعدان در خدمت او بودہ اند"۔ ملا ظہوری بھی حکیم کی شان میں قصیدے کہکر دکن سے بھیجتے رہتے تھے۔ فیاضی میں حکیم کو خانخاناں کا ہاتھ پکڑ نہ سکا مگر ادب و فن کے بازار میں اسی کی بولی اونچی تھی۔ چنانچہ حکیم کی رمز شناسی اور نکتہ آموزی کی دلیل ہے کہ اُس کی بارگاہ میں شعراء کی جھنکار سے زیادہ اُس کے منہ سے داد و تحسین کے کلمات سننے کے خواہشمند رہتے تھے وہ حکیم کی شان میں مدح و غزل نہیں بلکہ "قصۂ مہر و وفا" کہنے کی کوشش کرتے تھے۔

صلہ بُرہانِ گدائی و ستائشگری است   بر ثنا گسترت ایں آیہ مبادا منزل
انچہ دادی و دہی گرچہ بمعنی صلہ است   صلۂ دوستیش باد نہ مدح و نہ غزل
قصۂ مہر و وفا با تو شیارم گفتن   کیں حکایت چو نہایت نپذیرد اول   (عرفی)

عرفی کی نخوت پسندی اُس کے معاصرین کو ایک آنکھ نہ بھاتی تھی "از بس عجب و نخوت کہ پیدا کردہ از دلہا افتاد"۔ غیرت مندی کا عالم تھا کہ کسی کے آستانے پر جبہ فرسائی کسرِ شان سمجھتا تھا لیکن حکیم کی دہلیز پر سرِ نیاز جب جھکایا تو جب تک اُس کا ممدوح و مربی زندہ رہا کسی دوسرے امیر کے دروازے پر دستک نہ دی ؎

وقتِ عرفی خوش کہ ناکشودہ ند گر در بر رخش   بر روز نکشودہ ساکن شد در دیگر نزد

یہی عرفی جو قصیدہ کو "کارِ ہوس پیشگاں" کہتا ہے اسی نے حکیم کی مدح میں اس شان کے قصیدے کہے ہیں کہ ان میں اُس کی ساری شاعری کا جوہر کھنچ کر آگیا ہے، اِن قصاید میں جہاں حکیم کی ادبی عظمت کا اقرار ہے وہاں عرفی کی ذہنی تربیت کی خود اسی کی زبانی اعتراف ملتا ہے :-

اگر او نا مزد ننگ شد از لذتِ شعر   شعر از عزت او نیک بر آید ز ذلل،
شعر از نیک و گر بد تو ز بانش دانی   شرحِ ایں با تو غلط جز تو برم لات و ہبل
للہ الحمد کہ تا قدر تو نشناخت نبود   جوہر بندگیش چوں ہنرش مستعمل
ایکہ در عہد تو عہد جم و کے گر بودی   ہمہ بر خویش فشاندی گہر مدح و غزل،

حکیم کا ماتم حکیم ابوالفتح کی موت عہدِ اکبری کا ایک تاریخی حادثہ تھا ملک کے نامور شعراء مثلاً عرفی ساواجی، ملا طالب اصفہانی اور فیضی نے تاریخیں کہیں (۹۹۷/۸۹-۱۵۸۸)۔ مؤخر الذکر نے ایک دردانگیز مرثیہ لکھ کر حق دوستی ادا کیا اور حکیم ہمام کی توران سے مراجعت پر جہاں وہ سفارت پر بھیجا گیا تھا ایک پُردرد تعزیت نامہ لکھ کر اُس کے ماتم میں شریک رہا[۳]۔ ابوالفضل جو ازل سے پائمال اندوہ

مآثر رحیمی ج ۳ (۱) ص ۱۹۳، ایضاً (۲) ص ۵۴۴۔ [۳] لطیفۂ فیاضی (مخطوطہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی برطانیہ نمبر ۲۴۴) ورق الف ۲۳

تھا" کو راہِ صورت و معنی" کی طرح "صبر و شکیب"[1] کی گلیاں ڈھونڈھتا رہا کہ شاید وہاں کچھ دیر کے لئے اپنا غم بھول جائے مگر حکیم کی موت کا عرصہ تک ماتمدار رہا۔ اکبر کو اس حادثۂ جانکاہ سے جو صدمہ پہونچا اُس کا اظہار حکیم ہمام کے نام اپنے منشورِ تعزیت میں کیا۔ "اس کا ایک ایک فقرہ ایک ایک مرثیہ و غمنامہ ہے"[2]۔ عرفی کے دل پر تو قیامت گزر گئی۔ خانخاناں کی مدح میں جو قصاید کہے ہیں ان میں بھی اپنے اظہارِ غم سے گریز نہ کرسکا :-

خدایگانہ حالِ دلم ز مہیدانی — چہ گویمت کہ دلم چوں زغم گراں آمد
چہ احتیاج کہ گویم کہ مردہ عرفی را — چہ بر سرِ از ہوسِ مرگ ناگہاں آمد
کہ رہبرش بعدم شد کہ مرگ زمرگش — سیاہ پوش تر از عمر جاوداں آمد

ایک دوسرے قصیدہ میں اُسے اس طرح یاد کرتا ہے :-

زیں دوست مرا داشتی آں عالم انصاف — کز رحلت خود داد شرف ملک قدم را
معیارِ سخن بود تو ہم گنجِ تمیزی — دیگر چہ تواں گفت ہمیں معجز دم را

تصنیفات اور فضایلِ علمی

تمام مورخین حکیم کے علمی کمالات کا اعتراف کرتے ہیں یہاں تک کہ ملا عبد القادر بدایونی جنھوں نے حکیم کی تکفیر و تشیع پر "خدایش سزا دہاد" (۹۹۷ھ) کا فتویٰ لکھ دیا ہے اُن کا قلم بھی اس اعتراف میں سرنگوں ہے[3]۔ حکیم، صاحبِ طرز انشا پرداز تھا اور کئی تصنیفیں یادگار چھوڑی ہیں، حکمت میں ایک تصنیف فتاحی کا ذکر ملتا ہے جو حکیم ابوعلی سینا کے قانون کی شرحِ بسیط ہے۔ قیاسیہ محقق طوسی کی مشہور عالم اخلاقِ ناصری کی شرح ہے۔ چہار باغ اُس کے رقعات کا مجموعہ ہے رقعات مندرجۂ ذیل ممتاز معاصرین کو لکھے گئے ہیں :-

(۱) میرانِ صدرِ جہاں مفتی (متوفی ۱۰۲۰ھ) جو ہمام کے ساتھ اکبر کے اکتیسویں سالِ جلوس میں توران کی سفارت پر بھیجا گیا تھا۔ (۲) شریف آملی جو ہندوستان میں سلسلۂ نقطویہ کا بانی اور ترشحِ ظہور کا مصنف ہے۔ (۳) میر جمال الدین حسین (انجو) فرہنگِ جہانگیری کا مصنف۔ (۴) قاضی نور اللہ (شوستری)۔ (۵) آصف خاں جعفر بیگ (۱۰۲۱ھ) جہانگیر کا وکیلِ مطلق، شاعر اور ایک مثنوی نور نامہ کا مصنف (۶) خواجہ شمس الدین خوافی (م ۱۰۰۸ھ) اکبر کا دیوانِ کل۔ (۷) حکیم ہمام۔

ملا احمد تتوی نے حکیم کی فرمائش پر "خلاصۃ الحیات" کے عنوان سے فلاسفۂ متقدمین و متاخرین کا ایک مختصر تذکرہ بھی لکھا ہے[4]۔ حکیم کو کتابوں کا بیحد شوق تھا۔ حکیم ہمام کے دورانِ قیامِ توران میں دونوں بھائیوں میں تبادلۂ کتب ہوتا رہتا تھا۔ توران میں اکابرِ صوفیہ کی تصنیفات دستیاب تھیں ان کی فرمائشیں لکھ کر بھیجا کرتا ایک رقعہ میں ہمام سے درخواست کی ہے :-

"از کتب صوفیہ ہر چہ گزیدہ و پسندیدہ بنظر آید نسخۂ ازاں بردارند ما را ہم از نقلِ آں بے بہرہ نگذارند، سہ رسالہ از تصنیفات افضل الدین کاشی (۷۰۷ھ) کہ ہر یک اقتداء اکبری ایں قوم را شایستگی دارد فرستادہ شد از مطالعۂ آں خالی نباشند و آں سہ رسالہ کہ ہم ایشاں از منشآت فضائلمآب ملا شرف الدین علی (یزدی) روانہ کردہ بودند ما را بسیار خوشوقت ساختہ"[5]

رجحانِ طبع تصوف کی طرف مایل تھا اور وہ ہمیشہ کتبِ اخلاق و تصوف اور "حرفِ درویشاں و نکتۂ عارفاں سے دل پیوند رکھتا تھا" حکیم کے صوفیانہ ذوق میں فلسفۂ وحدت الوجود کی گیرائی ہے اس کے ساتھ ہی اُس کے یہاں امام غزالی کے فلسفۂ اخلاق و تصوف کی نظراتی ملتی ہے اور یہی اس کے نزدیک "تہذیبِ نفس کا واحد ذریعہ ہے"۔

---

[1] انشاء ص ۲۴۳ - [2] ایضاً ص ۵۲ - ۵۵، دربارِ اکبری (لاہور ۱۹۳۹) ص ۲۵۹ - [3] منتخب ج ۳ ص ۱۶۷، ج ۲ ص ۳۷۱ - [4] مخطوطۂ موزۂ برطانیہ نمرہ او۔ آر نمبر ۴۰۹ (حصہ سوم) ص ۱۲۱ - ۱۲۹ - [5] چہار باغ (مخطوطۂ دیوانِ ہند نمرہ ۲۶۳۳) ص ۹ ب - [6] مخطوطۂ دانشگاہ بمبئی ص ۴ الف، ۱۳الف، ۲۷ب، ۳۹

حکیم ہمیشہ "سرگردانِ طریقت و حقیقت و مجاز" ہی رہا۔ ایک جگہ اپنا حال لکھتا ہے :۔ "صحت بدن و مقتضائے استراحت آں
عمل است اما اطلاع بر بیماری نفس ناطقہ خاطر شکستہ را مشوش دارد و از خود ناراض [۲۱]" پھر بھی "راہ و رسم منزلہا" سے اُس کی باخبری کی
دلیل ہے کہ ابوالفضل جو خود کو "گروہِ تجرد نژاداں" میں شمار کرتا ہے وہ حکیم کی "بوئے مردمی" اور "معنیٔ آدمیت" سے "قوتِ جاں و
نِ عمل" کسب کیا کرتا تھا [۲۲]

حکیم گو اخلاق و تصوف کے روحانی اقدار کو زندگی اور معاشرہ کے لئے ناگزیر سمجھتا ہے مگر ان میں مسایل حیات کے حل ہرگز نہیں ڈھونڈھتا
بیماری نفس سے تحفظ اور پاکباز زندگی بسر کرنے کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ حکیم اپنے عہد کے اُن باشعور دانشوروں میں سے تھا جن کی نظریں سماجی حقایق
پر ہی تھیں اور جو اپنے ماحول و معاشرہ کے تقاضوں کا شعور رکھتے تھے۔

مولانا محمد حسین آزاد اُس کی غربا پروری، حاجت روائی اور عالی حوصلگی کی داد اس طرح دیتے ہیں :۔

"جو کماتے تھے کھاتے تھے کھلاتے تھے، لُٹاتے تھے، نیک نامی کے باغ لگاتے تھے۔ ایسے تھے کہ اُن کی بیدینی کے سائے
میں سیکڑوں دیندار پرورش پاتے تھے۔ عالم فاضل باکمال عزت سے زندگی بسر کرتے تھے [۲۳]"

اُس کے معیارِ سخن اور ذوقِ نظر کی بلند پایگی کا یہ ثبوت ہے کہ زمرۂ متقدمین کا بڑے سے بڑا شاعر اُس کی نظر میں جچتا نہ تھا۔ اپنے بھائی ہمام
کو شعر خواندن و گفتن از بیماری ہائے نفس است۔ قدرے باید کرد" کی تلقین دیتا تھا مگر شعراء کی سرپرستی اور مالی استعانت سے ہاتھ کبھی
نہ اُٹھایا۔ جاگیردارانہ نظامِ معیشت میں اہلِ ہنر کے لئے قلم ہی کسبِ معاش کا ذریعہ اور آلۂ پیداوار تھا، ان فن فروشوں میں عرفی، نظیری
نیشاپوری وغیرہ بھی تھے جو چاکہائے دل کو قلم کی سوئی اور آنسوؤں کے ٹانکوں سے رفو کر کے بیچتے پھرتے تھے ؎

کار بہزار سالہ رفوئیِ خویش ریخت　　زیں چاکہا کہ ما بگریباں فروختیم

حکیم بازارِ سخن کے اُن رمز شناس اور فیاض خریداروں سے تھا جو ایسے ہی متاعِ جان و دل کے سوداگر تھے ؎

در کوئے ما شکستہ دلی می خرند و بس　　بازارِ خود فروشی ازاں سوئے دیگر است

حکیم ابوالفتح اور شیخ ابوالفضل

حکیم اُن خود فروشوں کو سخت ناپسند کرتا تھا جو ابوالفضل کے الفاظ میں "بازارِ عبارت و ہنگامۂ استعلا
گرم" کر کے "فصاحت و بلاغت کا جامۂ مستعار" بیچتے پھرتے تھے۔ یہ دونوں قدماء کے کلام کے
بڑے نکتہ چیں تھے چنانچہ خاقانی ان کے نزدیک سخن صلہ سے زیادہ مستوجب سزا تھا، انوری کو ابوالفضل "ابوالمدیح ہجا بندہ" اور "ابوالاجداد
شکستِ سخن" کے خطابوں سے یاد کرتا ہے اور حکیم اُسے از روئے تصغیر انورک کہا کرتا تھا۔ اسی طرح امیر خسرو بھی حکیم کے معیارِ ذوق تک
نہ پہونچتا تھا "خسرو ست و ہمیں دوازدہ بیت [۲۴]"

ابوالفضل تو "مداحانِ ہرزہ گو" کی ادبی عظمت اور اُن کے کلام کی فنی افادیت اور شعری اقدار کا سرے سے منکر ہی تھا۔ ابوالفضل کی
عصبیت نے قصیدہ گویوں کو ادبی مجرم قرار دیدیا ہے اس کے برعکس حکیم کی حقیقت پسند نظروں سے ایک سماجی حقیقت پوشیدہ نہ رہ سکی۔
ظاہری برحکیم کی تنقید گو کڑی ضرور ہے مگر ابوالفضل کی تنقیص سے زیادہ مدلل اور متوازن ہے اُس کے نزدیک صحتمند ادب ہی اعلیٰ ادب ہے
حکیم کی شعری صلاحیتوں کا یہ عالم تھا کہ بقول محمد حسین آزاد :۔ وہ خود اس فن کو لے بیٹھتے تو انوری و خاقانی سے ایک قدم بھی پیچھے نہ رہتے
ایک میدان آگے نکل جاتے [۲۵] ۔۔۔"

م ۔ دیوانِ ہند ص ۱۱ ؛ الف ۔ [۲۲] م ۔ بمبئی ۔ ب ۲۷ ۔ [۲۳] انشا ۔ صفحہ ۲۳۰ ۔ ۲۳۱ ۔ [۲۴] دربارِ اکبری صفحہ ۹ ؛ الف ۔
انشاء صفحہ ۴۸ ۔ ۲۴۴ ۔ ۲۷۴ :۔ آئینِ اکبری (ترجمہ بلوخمن) ج ۱ ص ۴۶۹ ، منتخب ج ۳ ص ۱۶۷
دربارِ اکبری ، ص ۶۶۵

ابوالفضل کا نظریۂ ادب

انشائے ابوالفضل کے دفترِ سوم میں قصیدہ نگاری کے خلاف ابوالفضل کے جو دلایل و براہین ہیں وہی اُس کے ادبی تخلیقات اور فنی نظریات کے وہ بنیادی نکات ہیں جن کی کسوٹی پر وہ سارے فارسی ادب کو پرکھتا ہے۔ اُس کے نزدیک تصوف فن و ادب کی اساس ہے اور روحانی اقدار کو وہ معنویت و ہیئت کی روح تسلیم کرتا ہے۔ اسی لئے اسکے نزدیک سارے مداحانِ ہرزہ گوئی لایقِ تعزیر ہیں۔

چونکہ ابوالفضل تصوف کو فن کی اساس قرار دیتا ہے اسی لئے اُس کے شعور و ذوق کے تانے بانے ماورائیت کے تار و پود میں اُلجھے ہوئے ہیں، اس کا ادبی نظریہ ایک ایسے عالمِ بالا کی طرف اشارہ کرتا ہے جہاں صرف الہام اور وجدان کے فرشتے اُترتے ہیں۔

ابوالفضل کا ماورائی نظریۂ فن اُسے اس دُنیا سے دور "عالم تمام حلقۂ دامِ خیال" میں پہونچا دیتا ہے۔ اُس کی ادبی تخلیقات میں بقول محمد حسین آزاد "خیالات کی بلند پروازی کا ایک عالم آباد ہے"۔ مگر وہ دُنیا جو دہلی، آگرہ اور فتحپور سیکری کی گلیوں اور بازاروں میں آباد تھی اُس کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ اُس کی انشاء میں تصوف، حکمت اشراق اور فلسفہ و حکمت کی موشگافیاں ملتی ہیں، مگر نہ تو وہ دنیا کہیں دکھائی دیتی ہے جو دُلہن کی طرح سندر اور رنگیلی ہے اور نہ وہ کردار نگاری نظر آتی ہے جو اپنے سماج اور معاشرہ کے شعور میں ڈوبی ہوئی ہو۔ "انشاء پردازی کا یہ خدا" مولانا آزاد کے الفاظ میں "اپنے لطفِ خیالات سے جیسی مخلوق چاہتا ہے الفاظ کے قالب میں ڈھال دیتا ہے"۔ مگر اس 'مخلوق' میں شعور کا فقدان اور جذبہ کی گیرائی مفقود ہے۔

"وہ اپنی طرز کا آپ ہی بانی تھا اور اپنے ساتھ ہی لے گیا پھر کسی کی مجال نہ ہوئی کہ اِس انداز سے قلم کو ہاتھ لگا سکے"۔ فارسی انشاء پردازی میں ابوالفضل کی انفرادی حیثیت مسلّم ہے، بقولِ بلوخمن "... گو اُس کی تحریر ہر جگہ پڑھی جاتی ہے لیکن اس کا اتباع نہ کیا گیا اور نہ کیا جا سکتا ہے"[1] یہی ناقابلِ تقلید اسلوب اُسے اپنے معاصرین اور متاخرین میں ممتاز رکھتا ہے مگر اپنے عہد کے سماجی حقایق سے معرّا ہے۔

حکیم ابوالفتح کا نظریۂ ادب

برعکس اس کے ابوالفضل کی طرح حکیم اپنے ادب میں آسمان کے تارے توڑنے کی کوشش نہیں کرتا، بلکہ "شاہراہِ دل سے زبان پر جو کچھ اُترتا ہے"[2] اُسے وہ ظاہر کر دیتا۔ الہام اور وجدان اُس کے یہاں تخلیق کا ذریعہ نہیں بلکہ اُس کا ذوق اپنے عہد کے سماجی حقایق اور رجحانات کو سامنے رکھتا ہے۔

اکبر کے عہد میں سادہ نگاری کو فروغ ہوا اس میں اُس کی کوششوں کو بڑا دخل تھا، یہی وجہ ہے کہ حکیم کی سادہ طرزِ نگارش کو اکبر ابوالفضل کی مغلق انشاء پر ترجیح دیتا ہے۔ ایک رقعہ میں اپنے بھائی ہمام کو لکھتا ہے کہ کس طرح بادشاہ سلامت نے اُسے اور ابوالفضل کو ایک ہی مضمون کا فرمان لکھنے کا حکم دیا۔ حکیم کے مسودے کو شرفِ قبولیت حاصل ہوا اور داد بھی ملی کہ "حکیم آنرا خوب نوشتہ است"[3] سادہ نگاری کا حسن حکیم کے ایجازِ معانی اور اختصارِ عبارت میں ہے۔ مولانا شبلی فرماتے ہیں کہ: "فیضی پہلا شخص ہے جس نے سادہ نگاری کی ابتدا کی، اِس طرز میں اس کا کوئی نظیر ہے تو حکیم ابوالفتح ہے، جس کے رقعات چہار باغ کے نام سے مشہور ہیں"[4] مگر دونوں کی سادہ نگاری کا حسن علیٰحدہ علیٰحدہ ہے۔ فیضی کی تحریر پر فارسی میں ہندوستانی اثر غالب ہے۔ حکیم گیلان کی زبان بامحاورہ اور ٹکسالی ہے کبھی گلستانِ سعدی کی خوشبو اُڑا لیتا ہے اور کبھی اُس کا مراسلہ مکالمہ بن جاتا ہے وہ خود بھی کہتا ہے "مکتوب نوشتن در حقیقت نحوی از سخن کردنست"[5]

سماجی کردار

وہ دیکھ رہا تھا کہ فارسی شاعری بابا فغانی کی طرزِ روش پر چلتے چلتے تھک گئی ہے اور ابھی تک محبوب کے طاقِ ابرو کے آگے سربسجود ہے۔ اس نے اپنی شعوری تنظیم سے فارسی شاعری کو ایک ایسے ادبی موڑ پر لا کھڑا کر دیا جو ادبیاتِ فارسی میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے اور جس نے عرفی، نظیری اور فیضی وغیرہ کو ایک نیا راستہ دکھایا۔ فیضی اور عرفی کی شہرت ترکستان کے بازاروں تک پہونچ گئی اور وہاں

---

[1] آئینِ اکبری (ترجمہ بلوخمن) ج ۱ (سوانحِ ابوالفضل) دربارِ اکبری، ص ۴۹۹ ـ ۵۰۰ ـ [2] چہار باغ دم ـ دیوانِ ہند، ص ۷ ب ـ ایضاً (مخطوطہ لندن اسکول آف اورینٹل اینڈ افریقن اسٹڈیز) ص ۷ ب ـ ۸ الف ـ [3] م ـ اورینٹل اسکول صفحہ ۲۲ ب ـ ۲۳ الف ـ [4] شعر العجم ج ۳ ص ۲۷ ـ [5] چہار باغ (دم بمبئی) ص ۱۹ ب

ان کا تتبع کیا جانے لگا۔[۵] ہندوستان سے لوگ عرفی کا دیوان اپنے ساتھ تبرکاً لے جاتے تھے۔" ایرانیوں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا کہ فغانی کے بعد ایک طرزِ خاص پیدا ہوا، عبدالباقی رحیمی جو ایرانی ہے اس کو تازہ گوئی سے تعبیر کرتا ہے اور علانیہ تسلیم کرتا ہے کہ اس کا بانی اور رہنما حکیم ابوالفتح گیلانی تھا۔[۶]

اکبر کا دورِ حکومت تہذیبی اقدار کی نشو و نما، اور فروغ کا زمانہ تھا۔ اُس عہد کی مادی ترقیاں ایک خوشحال معاشرہ کی ضامن بن گئیں۔ اہلِ دولت اور حکمراں طبقہ کو خاص طور سے معاشی استحکام پہونچا۔ اہلِ ہنر اور اہلِ قلم کے لئے فتوحات کے دروازے کھل گئے۔ جب بازارِ سخن تیز ہوا تو ہر کوئی خوب سے خوبتر کہنے کی کوششیں کرنے لگا۔ باہمی چشمک، مسابقت اور حریف پیشگی نے شاعری کو چمکا دیا۔

یہ مسلم مسئلہ ہے کہ اکبری دور میں شاعری نے جو نیا دلکش اسلوب اختیار کیا اور جس کے نتائج فیضی، عرفی، نظیری وغیرہ کی سحر آفرینیاں ہیں وہ حکیم ابوالفتح گیلانی کی نکتہ آموزی تھی۔ مآثرِ رحیمی میں لکھا ہے:۔ " مستعدان و شعر سنجانِ ایں زماں را اعتقاد آں ست کہ تازہ گوئی کہ دریں زمانہ درمیانۂ شعراء مستحسن است و شیخ فیضی و مولانا عرفی شیرازی وغیرہ باں روش حرف زدہ اند باشارہ و تعلیم ایشان (حکیم ابوالفتح) بودہ۔"[۷]

---

۴ براؤن، ج ۳ - ص ۱۶۳ - ۱۶۸ - ۵ شعر العجم ج ۴، ص ۱۰۴ - ۶ شعر العجم ج ۳، ص ۱۲۸ - ۷ مآثرِ رحیمی - ج ۳ (۲) ص ۸۴۷ - ۸۴۸ -

نوٹ :۔ حوالہ شدہ مخطوطات اور کتب کے علاوہ اس مضمون کی تیاری میں مندرجۂ ذیل مآخذوں سے بھی استفادہ کیا گیا ہے :۔ (۱) ترقی پسند ادب - علی سردار جعفری (۲) فیضی کا نظریۂ شعر (مضمون) ڈاکٹر عبدالوحید قریشی۔ (۳) انشاء پردازی میں مغلوں کا حصہ، مقالہ برائے ڈاکٹریٹ اڈنبرا یونیورسٹی - مومن محی الدین ("The Moghul Contribution to Persian Epistolography")۔ (۴) نگار جنوری ۱۹۶۲ء صفحات ۲۶ - ۲۹ -

جرأت کی ایک غیر مطبوعہ مثنوی

(حسن و عشق)

(فرمان فتحپوری)

کلیات جرأت کے مختلف مطبوعہ اور قلمی نسخوں میں تیس بتیس چھوٹی چھوٹی مثنویاں ملتی ہیں، لیکن ان میں صرف تین مثنویاں ایسی ہیں جنہیں کوئی قصہ یا افسانہ نظم کیا گیا ہے۔ صرف افسانوی مثنویاں فنی و ادبی حیثیت سے بھی قابل توجہ ہیں، باقی مثنویاں بہت معمولی درجہ کی ہیں اور ان میں شاعرانہ محاسن نظر نہیں آتے۔ افسانوی مثنویوں کا موضوع چونکہ حسن و عشق سے تعلق رکھتا ہے اس لئے جرأت نے اپنی طبعی مناسبت کی وجہ سے کمالاتِ فن کی صورتیں پیدا کرلی ہیں۔ ان عشقیہ منظوم افسانوں میں "حسن و عشق" سب سے بہتر اور طویل ہے۔

"حسن و عشق" کی داستان فی نفسہ زیادہ طویل نہ سہی پھر بھی اسے طول دے کر نظم کیا گیا ہے اور اس کے اشعار کی تعداد ایک ہزار کے قریب پہونچتی ہے۔ جلال الدین جعفری صاحب کا بیان ہے کہ:- "کلیات جرأت میں اس مثنوی کا نام "خواجہ حسن" لکھا ہے"[1]۔

معلوم نہیں کلیات جرأت کے کس نسخہ کو سامنے رکھ کر یہ بات کہی گئی ہے۔ کلیاتِ جرأت کے جو نسخے میری نظر سے گزرے ہیں ان میں اس مثنوی کا نام "خواجہ حسن" نہیں بلکہ "حسن و عشق" بتایا گیا ہے[2]۔ یہ مثنوی مطبوعہ نسخوں میں موجود نہیں ہے اور پہلی بار ۱۹۲۳ء میں رسالہ اردو میں طبع ہو کر منظرِ عام پر آئی ہے۔ اس میں بھی اس کا عنوان حسن و عشق ہی دیا گیا ہے[3]۔ ڈاکٹر گیان چند[4] اور عبدالقادر سروری نے بھی "حسن و عشق" ہی کے نام سے اس کا ذکر کیا ہے اس لئے نام کے سلسلہ میں صاحبِ تاریخ مثنویات اردو کی رائے درست نہیں معلوم ہوتی[5]۔

مثنوی حسن و عشق میں پیر طریقت خواجہ حسن اور ان کی منظورِ نظر طوائف بخشی کی داستانِ عشق نظم کی گئی ہے۔ جرأت نے اس مثنوی میں اس امر پر بار بار زور دیا ہے کہ ان کے منظوم قصے کو فرضی خیال نہ کیا جائے۔ انھوں نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ شنیدہ نہیں دیدہ ہے۔ اس میں محض افسانویت نہیں بلکہ واقعیت و حقیقت ہے، بات یہ ہے کہ وہ خود خواجہ حسن کے ارادت مندوں میں تھے۔ فیض آباد سے لے کر اٹاوہ اور اٹاوہ سے لے کر لکھنؤ تک وہ خواجہ حسن کے ساتھ رہے ہیں اور انھوں نے حسن و طوائف بخشی کے معاملات محبت کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ جرأت کا بیان درست معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ جرأت کے عہد میں خواجہ حسن نامی ایک بزرگ کا ذکر ادبی تذکروں اور تاریخوں میں ملتا ہے۔ حکیم قدرت اللہ نے لکھا ہے کہ:-

"خواجہ حسن دہلوی ولد خواجہ محمد ابراہیم ابن غیاث الدین ابن محمد شریف ابن ابراہیم جو کہ خواجہ کھار مودودی او رہنام حسن

---

[1] تاریخ مثنویات اردو صفحہ ۲۷

[2] کلیات جرأت قلمی مرقومہ ۱۲۹۲ھ صفحہ ۹۲۸ تا ۹۸۶ و کلیات جرأت قلمی مرقومہ ۱۲۱۵ھ۔ مملوکہ انجمن ترقی اردو کراچی۔

[3] نگار اصناف سخن نمبر صفحہ ۸۰

[4] اردو مثنوی کا ارتقاء صفحہ ۱۱۳

[5] مثنوی کے ابتدائی شعر؎ کریں گی چشم سب کی خوں فشانی کہ حسن و عشق کی ہے یہ کہانی
سے بھی "حسن و عشق" کی تائید ہوتی ہے۔

مشہور ہے یہ سید حسینی ہے، آباؤ اجداد اس کے شاہجہاں آباد میں پہاڑی پر رہتے تھے چند سالی اول تذکرہ لکھنے علی ابراہیم کے
حسن آکر لکھنؤ میں رہا۔ سرکار نواب سرفراز الدولہ حسن رضا خاں کے افسروں میں بھرتی ہوا۔ بیشتر بریلی میں رہتا تھا۔ علم موسیقی
اور علم ریاضی میں اس کی شہرت تھا۔ علم ہیئت میں بھی محنت کرتا تھا، خصوصاً تصوف بہت جانتا تھا۔ صاحب دیوان ہے۔
جعفر علی حسرت سے ابتدا میں اس نے اصلاح لی تھی۔ اور قلندر بخش جرأت سے بھی ملاقات رکھتا تھا۔ خوش طبع اور تماشا بین آدمی
تھا۔ جنتر منتر وغیرہ طلسمات میں مصروف رہتا تھا۔[1]

اوپر خواجہ حسن کے جو اوصاف بتائے گئے ہیں وہ سب "مثنوی حسن وعشق" کے ہیرو میں پائے جاتے ہیں اس لئے اسے خواجہ حسن
داستان عشق خیال کرنے میں شبہ نہ کرنا چاہئے۔ قاسم نے مزید تفصیلات سے لکھا ہے کہ :-

"وہ بہت خلیق نہایت خوش اختلاط تھا۔ شعر اس کا با مزہ اور پرکیف ہے لکھنؤ میں ایک بازاری رنڈی بخشی نام سے علاقہ
خاطر داری پیدا کرکے اس کا نام ہر غزل کے آخر یعنی مقطع میں ڈالتا تھا، جیسا کہ یہ شعر ہے :-

جان بخشی کو نہ آیا وہ دم نزع حسن،
اس نے اس وقت میں بھی مجھ سے چرائیں آنکھیں"[2]

یہ بیان بھی درست ہے اس لئے کہ مثنوی "حسن وعشق" میں اس قسم کی متعدد غزلیں شامل ہیں۔ دو غزلیں تو ایسی ہیں جن
ردیف ہی بخشی ہے اور تین چار غزلیں ایسی ہیں جن میں صرف مقطع نہیں بلکہ متعدد شعروں میں بخشی کا نام آیا ہے مثلاً ایک غزل کا م
ہے :-

بچے جی کیونکہ اس دردِ سخن سے
ملے جب تک نہ یہ بخشی حسن سے

اِن امور سے جرأت کے اس دعوے کو تقویت پہونچتی ہے کہ انھوں نے "حسن وعشق" میں جو قصہ نظم کیا ہے وہ فرض نہیں بلکہ
حقیقت سے اس کا گہرا تعلق ہے۔

صاحب تاریخ مثنویات اردو نے اس منظوم قصے کا سن تصنیف ۱۱۹۵ھ یا ۱۲۰۲ھ بتایا ہے۔[3] یہ خیال بھی درست نہیں معلوم
ہوتا، جرأت نے خود ایک جگہ نہیں بلکہ دو جگہ اس کی تاریخ تصنیف یوں نظم کردی ہے :-

۱ - یہی تاریخ اب اس کی عیاں ہے — کہ حسن وعشق کی یہ داستاں ہے
۲ - سراپا کی یہی تاریخ نکلی، — ہوا ہے دلربا او اوصاف بخشی

دونوں شعر کے آخری مصرعوں سے ۱۱۹۵ھ نکلتا ہے۔ بعض نے چونکہ شعر کے آخری مصرع میں "حسن وعشق" کے بجائے
"حسن اور عشق" اس لئے ان کو سال تصنیف نکالنے میں مغالطہ ہوا ورنہ اوپر کے مصرعے صاف پتہ دیتے ہیں یہ مثنوی درصل ۱۱۹۵ھ
میں لکھی گئی ہے۔

اردو کی عام افسانوی مثنویوں کی طرح یہ مثنوی بھی قصہ کو براہ راست زیر بحث نہیں لاتی۔ آغاز داستان سے پہلے حمد ونعت و
کے اشعار ہیں اس کے بعد تاثیر عشق کے عنوان سے اس انداز کے سولہ اشعار کہے گئے ہیں ؎

سنو سوزِ بیانِ عشق ہے یہ — عجائب داستانِ عشق ہے یہ
کریں گی چشم سب کی خوں فشانی — کہ حسن وعشق کی ہے یہ کہانی

---

[1] طبقات الشعراء از حکیم قدرت اللہ ——— [2] مجموعہ شعر۔ مرتبہ حافظ محمود شیرانی، صفحہ ۲۰۵
[3] تاریخ مثنویات اردو صفحہ ..

بعدازاں اصل واقعہ شروع ہوتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ :-

جرأت جس وقت فیض آباد میں مقیم تھے وہاں ایک صوفی منش بزرگ خواجہ حسن بھی رہتے تھے یہ علم ظاہری و باطنی کے ماہر تھے اور گرد و نواح میں اُن کے کشف و کرامات کی شہرت تھی۔ چونکہ شہر کے اکثر شرفا و روسا، خواجہ حسن کے حلقۂ ارادت میں داخل تھے اس لئے قلندر بخش جرأت بھی بہت جلد اُن کی طرف کھنچ گئے، خود بیان کرتے ہیں کہ :-

کہ ناگہ اک بزرگ آیا جو اُس جا ہوا شدت سے میں مشتاق اُس کا

میسر آئی بارے مجھ کو صحبت بجا ہے گر کہوں پیرِ طریقت

کروں در پردہ تاکے وصف ارقام ہے اُس کا حضرتِ خواجہ حسن نام،

خواجہ صاحب کی صحبتوں میں زندگی عیش و اطمینان سے گزر رہی تھی کہ ناگاہ سفر درپیش آیا جب نواب محبت خاں، فیض آباد سے اٹاوہ گئے تو جرأت و خواجہ حسن بھی وہیں پہونچ گئے لیکن یہ جگہ پسند نہ آئی۔ فیض آباد کی رنگین صحبتیں یہاں میسر نہ تھیں اس لئے بہت جلد اٹاوہ سے طبیعت اُچاٹ ہوگئی ؎

عجب وحشت سرا تھی واں کی بستی کسی صورت نہ اُس جا گہ لگا جی،

چارناچار لکھنؤ پہونچے۔ چونکہ خواجہ حسن صوفی ہونے کے باوجود رنگین مزاج شخص تھے اور زمانہ کی مروجہ متصوفانہ روش کے مطابق قوالی اور رقص و سرود کی محفلوں میں بھی اکثر شریک ہوتے تھے اس لئے لکھنؤ کی ڈیرہ دار طوائفوں سے وہ اچھی طرح متعارف تھے۔ رقص و سرود کے انھیں مشغلوں میں خواجہ حسن کی ملاقات ایک ایسی طوائف سے ہوئی جو اپنی متانت کی وجہ سے "متن" کے نام سے مشہور تھی۔ متن کے ڈیرے میں راحت و بخشی نامی دو خوبصورت نوجوان رنڈیاں اپنے نغمہ و رقص و حُسن کے لئے خاص شہرت رکھتی تھیں۔ متن کے یہاں خواجہ کی آمد و رفت تھی ہی ایک دن بخشی سے بھی آنکھیں چار ہوئیں اور وہ دونوں ایک دوسرے پر دل و جان سے فدا ہوگئے، بخشی کا التفات خواجہ حسن پر حد سے سوا تھا۔ اس لئے جرأت کے الفاظ میں بعض "ظاہر بیں" رشک و حسد کی آگ میں جلنے لگے، چنانچہ انھوں نے بخشی کی سرپرست طوائف متن کو بہکایا کہ اگر بخشی صرف خواجہ حسن کی ہوکر رہ گئی تو اس کی آمدنی میں خلل پیدا ہوجائیگا جس حسین و نوجوان طوائف کی کشش سے لوگ متن کے یہاں آتے ہیں وہ رفتہ رفتہ کھسک جائیں گے۔ جرأت کا بیان ہے کہ :-

کہا یہ مالکہ سے اس کی یک بار ذرا تو اپنے گھر سے ہو خبردار

ترے گھر میں جو یہ اک نازنیں ہے سو وہ اب حکم میں تیرے نہیں ہے

ترے گھر میں جو یہ آتے ہیں حضرت ادب کرتی ہے جن کا تو نہایت

خدا جانے انھوں نے کیا پڑھایا جو اُس نے سارے عالم کو بھُلایا

جو تو چاہے کہ اب خوش گزرے اوقات تو کر موقوف حضرت سے ملاقات

نہ مانے گی ہماری سینہ سوزی تو پھر موقوف ہوجائے گی روزی

یہ آفت اس کے جی میں جو سمائی کہاں سے ہووے گی تیری کمائی

اب تو متن کے کان کھڑے ہوئے۔ اُس نے معاملات پر غور کیا تو خواجہ حسن اور بخشی کے باہمی ربط سے آمدنی کم ہوجانے کا واقعی خطرہ نظر آیا۔ پہلے تو ہچکچائی لیکن عقیدت و ارادت کے باوجود اس نے ایک دن ہمت کرکے خواجہ حسن سے کہدیا کہ :-

مرے گھر کا بگڑتا ہے اب اسلوب

جو حضرت تم نہ اب آؤ تو ہے خوب

خواجہ حسن نے پہلے تو متن کو اونچ نیچ سمجھایا۔ صفائی و کدورت کی تعریف بتائی، عشق و ہوس کا فرق سمجھایا، مجاز و حقیقت کے

تعلق ومدارج پر تقریر کی۔ حسن وعشق کے ربط، ان کی تاثیر اور کرشمہ سازیوں کا فلسفہ چھیڑا۔ لیکن متن پر خواجہ صاحب کی تقریر کا کچھ اثر نہ ہوا اور بقول جرأت :-

یہ سب تقریر عاشق کی سُنی جب — وہ بے باکی سے یوں کہنے لگی تب
سنو حضرت جی یہ کسبی کا گھر ہے — ہزاروں عاشقوں کا یاں گزر ہے
ہزاروں لاکھوں یاں آتے ہیں عشاق — وے آنا تمھارا ہم کو ہے شاق

خواجہ حسن، متن کی اس طعن آمیز گفتگو کی تاب نہ لاسکے اور متن کو اس کی حرکات کے نتائج بھگتنے کی دھمکی دیکر اٹھ کھڑے ہوئے

بگڑ کر کرکے اُس نے جب کہا یہ — تو خواجہ نے جواب اُس کو دیا یہ
گزارا فاسقوں کا یاں ہوا ہے — کوئی عاشق نہیں تجھ کو ملا ہے
چلے لو۔ اب تو یاں سے اپنے گھر ہم — وے کرتے ہیں یہ تجھ کو خبر ہم،
کہ تم گر مبتلائے درد وغم ہو — وگر دشوار لینا تم کو دم ہو،
نہ کیجو سحر وافسوں ہم سے منسوب — سمجھتے ہیں اسے درویش معیوب

اُدھر خواجہ حسن، بخشی سے جدا ہوئے۔ اُدھر اُن پر دورہ پڑا۔ چونکہ خواجہ حسن، بخشی سے والہانہ محبت کرتے تھے، اس لئے اُنکی وحشت روز بروز بڑھتی گئی، کھانا پینا چھٹ گیا۔ ایک عالم وہ تھا کہ :-

جہاں تک خوبرو تھے اور گل اندام — وہ حاضر صبح سے رہتے تھے تا شام
کبھی جاتے کبھی اُن کو بُلاتے — وہ آکر ناچتے گاتے بجاتے

کہاں یہ وقت آگیا کہ تنہائی کے سوا کوئی یار و مددگار نہ تھا۔ عالم بیخودی میں دربدر مارے پھرتے اور در و دیوار سے اپنا سر ٹکراتے۔ اس اضطراب نے آخر آخر ان کی یہ حالت کردی کہ :-

کبھی گھر میں کفِ افسوس ملتا — کبھی گھبرا کے پھر باہر نکلتا،
کھڑے رہنا کسی رستے پہ جاکر — کہ شاید کوئی لیجاوے بلاکر،
نہ کل پڑتی جو مارے بے کلی کے — تو جاکر گرد پھرنا اُس گلی کے،
کبھی بستی میں بے تابانہ پھرتا، — کبھی صحرا میں جوں دیوانہ پھرتا
کبھی دھرتا تھا منہ پر آستیں کو — کبھی گھبرا کے اُٹھ جانا کہیں کو
کبھی منہ ڈھانپ کر ظاہر میں سوتا — کبھی وہ دربدر پھرتا تھا روتا

خواجہ حسن کی یہ حالت دیکھ کر لوگ کفِ افسوس ملتے تھے، اُن کے مُریدوں اور عقیدت کا تو یہ تھا کہ :-

یہی کہتے تھے سب آپس میں رو برو
ہوا کیا حضرتِ خواجہ حسن کو

اس اثنا میں اُدھر بھی عشق نے اپنی تاثیر دکھائی۔ جس جذبۂ محبت نے خواجہ حسن سے گلی گلی کی خاک چھنوائی تھی اُسی نے محبوبہ کی بھی وحشت بڑھائی۔ کچھ دنوں تو بخشی نے انتہائی صبر وضبط سے کام لیا۔ لیکن عشق پر کب کسی کا زور چلا ہے۔ ایک دن ایسی غشی طاری ہوئی کہ کئی دن تک ہوش نہ آیا۔ سب حیران و پریشان تھے کسی کی سمجھ میں کوئی علاج معالجہ نہ آتا تھا :-

کوئی کہتا تھا یہ ہے سخت عیّار — کیا ہے مکر اُس نے یہ ہے مکّار
کوئی کہتا تھا دم سادھا ہے اُس نے — عمل حضرت سے جو سیکھا تھا اُس نے

کوئی کہتا تھا یوں جو نرم دل تھا مبادا ہو گیا ہو اُس کو سکتہ
کوئی کہتا تھا اب فصد اس کی کھلواؤ تغافل مت کرو فصّاد بلواؤ
کوئی عامل جو ہو تو اس کو بلاؤ فتیلہ دو اسے جھڑوا ر پھنکواؤ

لوگ اسی سوچ بچار میں لگے تھے کہ بخشی کی حالت غیر ہونے لگی :-

لگی کہنے وہ یوں دیوانہ پن سے ملا دو کوئی بخشی کو حسن سے
بچے جی کیونکہ اس درد و محن سے ملے جب تک نہ یہ بخشی، حسن سے
مجھے جینے دو اُس کا نام مارو رکھو مت باز۔ از کارِ حسن سے

غرض جب بخشی کی جان کے لالے پڑ گئے تو متن نے مجبوراً پھونک جھاڑ کے لئے خواجہ حسن کو بلوا بھیجا۔ خواجہ حسن آئے اور انھوں نے کشف و کرامات کے ذریعہ بخشی کا مرض دور کر دیا۔ صحتیابی کے بعد متن نے خواجہ حسن سے پھر بے اعتنائی برتی اور بخشی و حسن کی ملاقاتوں پر پابندی لگا دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بخشی دوبارہ اسی مرض میں مبتلا ہو گئی۔ چار ناچار متن نے حسن کو پھر بلوایا۔ اور بخشی اچھی ہو گئی۔ لیکن جوں ہی متن، بخشی کو خواجہ حسن سے جدا کرتی وہ پھر بیمار پڑ جاتی۔ مجبوراً متن کو اپنی روش بدلنی پڑی۔ اُس نے خواجہ حسن کی آمد و رفت سے پابندی اٹھا لی اور بخشی و حسن دونوں عیش کی زندگی بسر کرنے لگے۔

یہ مجازی رنگ کا ایک واقعہ ہے جسے جرأت نے حقیقت کا رنگ دے کر نظم کرنے کی کوشش کی ہے۔ داستان کا ڈھانچا خواجہ حسن کی کرامات، بخشی کے سراپا اور حسن و بخشی کے غم فراق پر قایم ہے۔ چونکہ جرأت کو داستان یا قصّہ سنانے سے زیادہ خواجہ حسن کے روحانی تصرفات و کمالات کا ذکر کرنا مقصود تھا اس لئے انھوں نے اس مجازی کہانی میں کسی جگہ بھی ایسے جذبات و واقعات کو نظم نہیں کیا جو مقتضائے بشریت ہیں۔ بالعموم معاملات محبت میں پیش آتے ہیں۔ انسانی فطرت اور اس کی خواہش کو نظر انداز کر کے واقعہ نظم کیا گیا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ قصّہ بے جان ہو گیا۔ اس میں وہ اثر انگیزی و دلکشی پیدا نہ ہو سکی جو اس قسم کی عشقیہ داستانوں کا خاصہ ہے۔ ہر چند کہ مثنوی میں ہیرو اور ہیروئن دونوں کے غم فراق کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے پھر بھی ہم ان کے غم و اندوہ سے متاثر نہیں ہوتے۔ شاید اس لئے کہ اُن سے تکلف و تصنع کی بو آتی ہے۔ جذبات کی ترجمانی کی گئی ہے لیکن چونکہ یہ جذبات شدید، گہرے اور سچے نہیں ہیں اس لئے اُن کا اثر ہمارے دلوں پر بہت کم ہوتا ہے۔ قصّہ پڑھ کر ہم عشق کی تاثیر سے کہیں زیادہ خواجہ حسن کی روحانی طاقت کے قایل ہو جاتے ہیں۔ صاف پتہ چلتا ہے کہ حسن و عشق کے معاملات نہیں بلکہ خواجہ حسن کی کرامتوں کے اظہار کے لئے قصّہ سنایا گیا ہے۔ لیکن چونکہ جرأت بنیادی طور پر غزل کے شاعر ہیں اس لئے وہ طویل نظم کی صورت میں اس کام سے عہدہ برآ نہ ہو سکے۔ خواجہ حسن، بخشی اور متن تینوں میں سے کسی ایک کی شخصیت بھی ہمارے سامنے پورے طور پر نہیں اُبھرتی۔ متن کا کردار ایک ڈیرہ دار طوائف کا کردار ہے اور بڑی حد تک اس طبقے کے عادات و اطوار کی نمایندگی کرتا ہے۔ لیکن بخشی و حسن کے کردار میں کوئی کشش نظر نہیں آتی۔ بخشی کوئی شریف گھرانے کی پردہ دار خاتون نہ تھی کہ باہر قدم نکالنا مشکل تھا۔ مانا کہ متن کے قبضے میں تھی لیکن حسن کی محبت میں اس کا گھر سے نکل جانا دشوار نہیں آتا۔ ذاتی شرم و حیا اور خاندانی ننگ و ناموس جو ایسے موقع پر مانع ہوتے ہیں بخشی کے لئے کوئی اہمیت نہ رکھتے تھے اس لئے حسن کے فراق میں اُس کا رو رو کر جان دینا، کڑھنا اور گھٹنا ایسی چیزیں ہیں جو مقتضائے حال کے مطابق نہیں ہیں۔ اسی لئے ہمیں بخشی کی محبت پر شبہ ہونے لگتا ہے۔ جب خواجہ حسن کی کراماتوں اور بد دعاؤں کا یہ اثر تھا کہ بخشی بار بار بیمار پڑ سکتی تھی اور شفا پا سکتی تھی۔ تو پھر حسن کو بخشی کے یہاں دوڑ دوڑ کر جانے یا اُس کے فراق میں مارے مارے پھرنے سے کیا فایدہ تھا۔ وہ چاہتے تو بخشی کو اپنے پاس کھینچ بلواتے، اپنی روحانی قوتوں سے جدائی کو وصال سے بدل لیتے اور جس سے محبت کرتے تھے کم از کم اسے کرب و اضطراب میں مبتلا نہ کرتے۔ اب اگر یہ ساری چیزیں صرف اسلئے کی گئی تھیں کہ ڈیرہ دار طوائف یا تماشا بین اُن کی قوتِ باطنی کے قایل ہو جائیں تو پھر اسے جذبۂ عشق کی تاثیر سے تعبیر کرنا غلط ہے جب

جب شہر کے سارے امرا و روسا خواجہ حسن کے مریدوں اور معتقدوں میں شامل تھے تو آخر ایک معمولی طوائف کو قایل معقول کرنے کے لئے اتنی زحمت کیوں اٹھائی گئی - ایسا معلوم ہوتا ہے تاثیر عشق دکھانے کے لئے نہیں بلکہ صرف خواجہ حسن کے کشف و کرامات کا اظہار کرانے کے لئے یہ واقعہ طول دے کر نظم کیا گیا ہے - نتیجہ ظاہر تھا - اس میں سیرت نگاری، واقعہ نگاری اور جذبات کی مصوری کے وہ محاسن پیدا نہ ہوسکے جو میرحسن، نسیم، مومن اور مرزا شوق کے منظوم قصوں میں ملتے ہیں - مولوی عبدالحق صاحب کا یہ خیال بڑی حد تک درست ہے کہ :-

"جرأت کا کلام سلاست وصفائی وفصاحت کے لئے مشہور ہے - اس مثنوی میں یہ تمام خوبیاں بدرجۂ کمال موجود ہیں"[1]

لیکن صرف سلاست بیان وفصاحتِ زبان سے کوئی اچھی طویل نظم یا مثنوی وجود میں نہیں آئی - طویل نظموں کے لئے جب تک میرحسن کی طرح برسوں دل کا خون نہ کیا جائے کلام میں رنگینی - تازگی اور ابدی حسن واثر کے نقوش نہیں ابھرتے - عبدالقادر سروری کا یہ خیال بھی درست ہے کہ :-

"اس کا قصہ طبع زاد ہے اور غالباً اس کی اکثر جزئیات حقیقت پر مبنی ہیں - اس میں فوق فطرت عناصر بھی نہیں ہیں اس کا اخلاقی پہلو بھی کار آمد ہے"[2]

لیکن اس میں کہانی کے وہ اہم اجزا اور اسلوب کی وہ سادگی و پرکاری نہیں ہے جو کسی شاہکار منظوم قصہ کو جنم دیتی ہے، اس لئے مثنوی حسن وعشق کو اعلیٰ درجہ کا نہیں بلکہ دوم درجہ کا کارنامہ خیال کرنا چاہئے -

حسن وعشق کے سوا جرأت کے یہاں دو افسانوی مثنویاں اور ملتی ہیں ایک "کارستانِ الفت"[3] دوسرے "راجہ جیری"[3] ————

کارستانِ الفت میں چارسو کے قریب اشعار ہیں اور اس نظم کے پردے میں جرأت نے ایک پردہ نشین خاتون کی داستانِ محبت بیان کی ہے :-

کروں منھ کھول کر یوں قصہ خوانی　　　کہ اک پردہ نشیں کی ہے کہانی
بیاں اس کا مناسب ہے بہ ابہام　　　یہ بدنام محبت کیونکہ لے نام

نفس مضمون صرف اس قدر ہے کہ ایک ماہ پیکر کی نگاہیں دفعتاً ایک نوجوان سے چار ہوئیں، دونوں ایک دوسرے کے گرویدہ ودلدادہ ہوگئے - تعلقات بڑھتے گئے - گھروں میں آمد ورفت شروع ہوئی اور بے تکلف صحبتوں کا لطف آنے لگا - لیکن یہ سلسلہ بہت دنوں قایم نہ رہ سکا - ان کے ملنے پر پابندیاں عاید کردی گئیں - نتیجہ ظاہر تھا، دونوں غم فراق کی آگ میں جلنے لگے اس لئے شاعر نے مثنوی کے آخر میں یہ دعا مانگ کر :-

کہ یارب ہو کوئی اسلوب ایسا　　　رہیں عاشق اور معشوق یکجا

قصے کو ختم کر دیا - یہ قصہ پلاٹ کے اعتبار سے بھی بہت معمولی ہے، جذبات نگاری یا منظر کشی کے لحاظ سے بھی اس میں کوئی جان نہیں ہے -

راجہ دجیری میں راجہ نامی ایک برہمن زادے کا عشقیہ قصہ نظم ہوا ہے، ایک دن برہمن زادہ تیرتھ کے لئے جا رہا تھا کہ ایک پری وش پر نظر پڑی اُس نے تیر نظر سے گھایل کر دیا - راجہ نے اسے رام کرنا چاہا مگر قابو میں نہ آئی، جب راجہ نے بہت پیچھا کیا تو ماہ وش نے اس کی

---

[1] رسالہ اُردو جنوری ۱۹۲۲ء

[2] اُردو مثنوی کا ارتقا صفحہ ۱۱۱

[3] کلیات جرأت قلمی مرقومہ تقریباً ۱۲۱۲ھ صفحہ ۱۱۳ - ۱۳۲

محبت کا امتحان لینا چاہا - اور رتن جوگی کا سراغ لگانے کی شرط لگائی :-

تو وہ بولی اگر تم چاہتے ہو　　خبر مجھ کو رتن جوگی کی لا دو،

راجہ، جوگی کی تلاش میں نکلا ، راستے میں ایک دُر ویش ملا - اس راجہ کو ملول دغمزدہ پاکر اس کی دلجوئی و تسلی کا سامان فراہم کیا فقیر نے راجہ کو یقین دلایا کہ وہ بہت جلد رتن جوگی تک پہونچ جائے گا اور اپنے ارادے میں کامیاب ہوگا - یہیں یہ قصہ ختم ہو جاتا ہے - یہ قصہ بھی کارستانِ اُلفت کی طرح بہت معمولی ہے - یہ دونوں منظوم افسانے محض تاریخی حیثیت رکھتے ہیں اور صاف پتہ دیتے ہیں کہ جرأت میں مثنوی یا منظوم قصہ نگاری کا کوئی خاص سلیقہ نہ تھا[1] انھوں نے میرو میر حسن اور اثر کے رنگ میں مثنویاں لکھنے کی کوشش کی لیکن کامیاب نہ ہوئے - اُنتیس بتیس مثنویوں میں مثنوی " حسن وعشق " ایسی ہے جس میں کم وبیش ادبی محاسن نظر آتے ہیں اور سچ پوچھو تو اسی ایک مثنوی کی بدولت جرأت کا نام مثنوی نگاروں میں لیا جاتا ہے -

---

[1] نگار اصناف سخن نمبر- صفحہ ۸۰

جگر کی حیاتِ معاشقہ کا ایک ورق

(محمد عظیم فیروزآبادی)

شیراز، شعر و ترنم کا ایک پیکر رنگین، جس کی محبت جگر کا ایمان اور جس کا آستانہ جگر کا طور تھا، جس کی جگر نے سالہا سال بت سمجھ کر پرستش کی اور جس کے حسن و جمال نے جگر کی زندگی اور شاعری کو زندگی بخشی۔ وہ شمع آج بھی مین پوری کے ایک گوشہ میں بحالتِ افسردگی موجود ہے گو اس کی عشوہ طرازیوں نے اب زاہدانہ تقدس کی صورت اختیار کر لی ہے۔ مین پوری کے اجڑے دیار میں مجھے اس کا پتہ چلانے میں زیادہ دشواری نہیں ہوئی۔ جیسے ہی مکان کے اندر داخل ہوا میں نے دیکھا کہ ایک بڑی بی چارپائی پر سمٹی سمٹائی پڑی ہیں۔ سر کھلا ہوا، بال زیادہ تر سفید، چہرہ پر جھریاں پڑی ہوئی، آنکھوں سے ذہانت و تقدس کے آثار نمایاں۔

یہ شیرازن تھی، جگر صاحب کی شیراز جس کا ذکر خود انھوں نے اس طرح کیا ہے :-

وہ کہتے ہیں سب دل کے انداز کہئے　　　محبت کا انجام و آغاز کہئے،
ہر اک راز بے پردۂ راز کہئے　　　کہاں تک غمِ عشقِ شیراز کہئے
کہ ہر آرزو حشرِ آرزو ہے۔

(محمد عظیم)

شیرازن :- (چارپائی سے اٹھتے ہوئے) کہئے کس کی تلاش ہے آپ کو ؟

میں :- شیرازن سے ملنا چاہتا ہوں۔

شیرازن :- (دالان میں لیجا کر مجھے ایک تخت پر بیٹھنے کی فرمائش کرتے ہوئے) جی، شیرازن میرا ہی نام ہے، فرمائیے ؟

میں :- مجھے جگر صاحب کے بارے میں آپ سے کچھ معلومات حاصل کرنی ہیں۔

شیرازن :- شوق سے! بہتر ہوگا آپ سوالات کرتے جائیں اور میں ان کے جوابات دیتی جاؤں۔

(اتنے میں شیرازن کی چھوٹی بہن اغماضن بھی ان کے قریب ہی چارپائی پر آ بیٹھیں اور چھالیہ کترتے ہوئے مجھ سے پان کھانے کی درخواست کی)

میں :- میں پان نہیں کھاتا۔

اغماضن :- پھر کیا تواضع کی جائے آپ کی۔ چاء منگوائی جائے۔

میں :- مہربانی ہے۔

اغماضن :- آپ پان بھی نہیں کھاتے، چاء کا بھی شوق نہیں۔ چاء تو پی ہی لیجئے کیا مضایقہ ہے۔

میں :- صرف جگر صاحب کے بارے میں اپنی تشنگی رفع کرنے آیا ہوں۔

اغماضن :- (کسی قدر متاسفانہ لہجہ میں) بڑے بھلے آدمی تھے بے چارے! بڑے اچھے آدمی تھے! ہمارا ان کا ساتھ کوئی سولہ

سال تک رہا، کیا تعریف کی جائے ان کی، بڑے بھلے آدمی تھے۔

میں :- جگر صاحب سے آپ کی ملاقات کہاں اور کس سن میں ہوئی۔

شیرازن :- سن دن تو مجھے یاد نہیں۔ لیکن اس وقت میری عمر سولہ سترہ سال کی تھی اور جگر صاحب کوئی پچیس تیس سال کے ہوں گے یہیں اسی مکان میں اصغر صاحب انھیں اپنے ساتھ لائے تھے۔

میں :- اب آپ کی عمر کیا ہوگی۔

شیرازن :- لگ بھگ ساٹھ کے قریب سمجھئے۔

میں :- یہ اصغر صاحب کون ہیں۔

شیرازن :- اصغر حسین یہاں ایک مختار تھے۔ خاصی پریکٹس تھی ان کی۔ قریب ہی ان کا پھاٹک ہے۔ انتقال ہوئے تھوڑا عرصہ ہوا۔

میں :- اصغر گونڈوی سے بھی آپ واقف ہیں۔

شیرازن :- جی نہیں۔

میں :- اصغر صاحب، جگر کے استاد تھے۔ کہا جاتا ہے عینک کا کاروبار اصغر صاحب ہی کے ایماء پر جگر نے شروع کیا تھا۔

شیرازن :- جگر صاحب جب مین پوری آئے تو عینک کی پیٹی ان کے ساتھ ضرور ہوتی تھی۔ لیکن عینک فروشی کا کام انھوں نے یہاں کبھی نہیں کیا۔

میں :- اصغر صاحب کا ذکر تو کبھی کیا ہوگا؟

شیرازن :- مجھے تو یاد نہیں پڑتا۔

میں :- آخر مین پوری تو مشاعروں کا گڑھ رہا ہے۔ یہاں فانی، جگر، سیماب سب ہی نے مشاعروں میں شرکت کی ہے اور ممکن ہے جگر صاحب کی وجہ سے یہ شاعر آپ کے یہاں بھی آئے ہوں۔

شیرازن :- مشاعرہ کے بعد یہاں شعر و سخن کی مجلسیں جمتی تو تھیں اور کبھی کبھی ان میں باہر سے آئے ہوئے شعراء بھی تشریف لاتے تھے لیکن میں فانی کے علاوہ اور کسی کو نہیں جانتی۔

میں :- فانی کا رنگ سانولا تھا؟ اور وہ یوں بجھے بجھے نظر آتے تھے جیسے ان کا سب کچھ لٹ چکا ہو۔

شیرازن :- ہاں، ایک سوگواری تو ان کے چہرہ سے ٹپکتی تھی، لیکن مسکراتے وقت وہ بہت حسین معلوم ہوتے تھے۔ حالانکہ باتیں کرتے وقت نظریں ہمیشہ نیچی رکھتے تھے۔ میں نے ایک بار جگر سے اس کا سبب پوچھا بھی، کہنے لگے ان کی آنکھوں میں مسمریزم ہے جس کی طرف دیکھتے ہیں، اسے اپنا بنا لیتے ہیں۔ سچ مچ ان کی آنکھوں میں بڑی کشش تھی۔

میں :- فانی کے لہجہ میں جو سوگواری، محرومی اور مایوسی پائی جاتی ہے، کہا جاتا ہے یہ ان کی ناکام محبت کا نتیجہ ہے۔ کیا یہ سچ ہے؟

شیرازن :- میں آپ کی بات نہیں سمجھی۔

میں :- کہا جاتا ہے فانی نے کسی سے عشق کیا تھا اور اس میں انھیں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔

شیرازن :- ہاں، اٹاوہ کی ایک طوائف نور جہاں سے وہ محبت کرتے تھے اور ناکامی کیوں ہوتی انھیں؟

میں :- نسیم کو دیکھا ہے کبھی آپ نے؟

شیرازن :- جی نہیں۔

میں :- نسیم ابتداً آیا تھیں۔

شیرازن :- مجھے نہیں معلوم۔

میں :- سنا ہے جگر صاحب، نسیم سے بہت محبت کرتے تھے لیکن جب انھیں پتہ چلا کہ اصغر صاحب بھی نسیم پر فریفتہ ہیں تو انھوں نے اسے طلاق دے کر اصغر صاحب سے نکاح کرا دیا۔ یہ گویا جگر صاحب کا بہت بڑا ایثار تھا اپنے استاد کی خاطر لیکن جگر صاحب اس غم کی تاب نہیں لا سکے۔ شراب کی پناہ لی، وطن کو خیرباد کہا اور مین پوری چلے آئے۔

اغماضن :- نہیں یہ بات نہیں۔ لیکن اب اس کا ذکر بعد از وقت ہے۔

. . . .

میں :- کیا جگر صاحب نے نسیم کا ذکر آپ سے کبھی کیا تھا؟

اغماضن :- کبھی نہیں۔

میں :- کہا جاتا ہے کہ شیرازن، نسیم سے بہت مشابہ ہیں اور شیرازن سے جگر صاحب کی دلبستگی کی وجہ بھی یہی تھی؟

اغماضن :- جی نہیں، یہ بات غلط ہے۔

میں :- کیا آپ نے نسیم کو دیکھا تھا۔

اغماضن :- جی نہیں، لیکن میں نے سُنا ہے، اور محبت تو جگر صاحب نے آپا ہی سے کی، کسی اور سے نہیں، وہ آپا سے ہمیشہ سرکار کہہ کر خطاب کرتے تھے، اور (چھت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) اسی بالاخانہ کو جس میں ہم رہتے تھے، وہ طور کہا کرتے تھے۔

میں :- تو گویا شعلۂ طور آپ ہی کا فیضان ہے - خوب -

اغماضن :- اور شعلۂ طور تو وجود میں ہی نہ آتا، اگر آپا نے اس کی غزلیں سینت سینت کر نہ رکھی ہوتیں۔ جگر صاحب تو بڑے لاأبالی تھے غرق جام شراب رہنا اور زندگی کو فراموش کئے رہنا ان کی زندگی تھی، چنانچہ ایک بار بھوپال کے کوئی صاحب ان کے کلام کی اشاعت کی نیت سے مین پوری اصغر حسین کے پاس آئے تو تمام غزلیں ان کے سپرد کر دی گئیں۔

میں :- (شیرازن سے) اپنے کلام میں جگر صاحب نے آپ کا نام کہیں نہ کہیں ضرور نظم کیا ہوگا۔

شیرازن :- بہت سی غزلوں میں، لیکن شعلۂ طور کی اشاعت کے وقت ایسے اشعار کو حذف کر دیا گیا اور مجھے تو ان کی تمام غزلیں از بر تھیں لیکن جب حج کرنے گئی تو سب میری یاد سے محو ہو گئیں۔

میں :- مجھے تو چند اشعار ایسے یاد ہیں جنھیں آپ کی ذات کے سوا اور کسی سے منسوب نہیں کیا جا سکتا:-

کہاں تک غمِ عشق شیراز کہئے   کہ ہر آرزو محشرِ آرزو ہے

اور وہ پوری غزل یا نظم جو 'یادِ ایام' کے عنوان سے شعلۂ طور میں شامل ہے:-

ذوقِ صورت سازو شوقِ جلوہ ساماں داشتم   یاد ایامے کہ منزل، منزلِ جاں داشتم
دست در دستِ نگارِ شوق و سیرِ کوہِ طور   بود حاصل ہر تمنائے کہ پنہاں داشتم
در فضائے آسمانِ حُسن چوں سیارگاں   اصغرِ وہم، شاد وہم، اخترِ غزلخواں داشتم
گہ بزیرِ طور ہیہم دعوتِ ذوقِ نظر   گہ بہ سقفش دولتِ حُسنِ فراواں داشتم
کیست؟ کو گوید بہ سرکارازل بیکس پیام   چوں تو کافرِ ماجرا سرو خراماں داشتم

ہم چمن آوارہ ام ہم سر بہ صحرا دادہ ام
من جگر ہستم ہماں کامروز دور افتادہ ام

شیرازن :- (یاد کرنے کی کوشش کرتے ہوئے) مجھے تو اب کوئی شعر یاد نہیں آتا۔

میں :- اچھا تو یہ بتائیے جب جگر صاحب کو آپ سے ایسی بے پناہ محبت تھی تو انھوں نے آپ کو چھوڑ کیوں دیا؟

شیرازن :- چھوڑنے کا کیا سوال ہے میرے ان کے کوئی ناجائز تعلقات تو تھے نہیں۔

میں :- میرا مطلب ہے وہ کیوں چلے گئے یہاں سے؟

شیرازن :- جگر صاحب جب یہاں آئے تو میں سیٹھ دھرم داس کی ملازم تھی اور سیٹھ دھرم داس کے سامنے جگر صاحب بیچاروں کی حیثیت تھی۔ آمدنی کا کوئی مستقل ذریعہ تو تھا نہیں۔

میں :- آخر خرچ کس طرح چلتا ہوگا۔

شیرازن :- اصغر حسین صاحب ان کے کفیل تھے۔

میں :- اور شراب۔

شیرازن :- شراب پلانے والوں کی کبھی کمی نہیں رہی، جس جگہ بیٹھ جاتے وہی میخانہ ہو جاتی۔

میں :- ایک شاعرِ مفلس کو کیسے برداشت کرلیا آپ نے، اور خصوصاً سیٹھ دھرم داس نے۔ ان کی موجودگی سے آپ کے مشاغل میں بھی تو حرج ہوتا ہوگا۔

شیرازن :- گانے بجانے کا کام عموماً شام کو ہوتا تھا۔ جگر صاحب زیادہ تر دن میں رہتے تھے۔ چار پانچ بجے کے بعد چلے جایا کرتے تھے۔ اور حرج کی بات کہتے ہیں آپ! میرے کاروبار کا فروغ ان ہی کے دم سے تھا۔ نئی نئی غزلیں لکھ کر دیا کرتے تھے اور سیٹھ دھرم داس جانتے تھے کہ جگر صاحب مجھ سے محبت کرتے ہیں لیکن اشارتاً یا کنایتاً کبھی کوئی بات انھوں نے ایسی نہیں کہی جو میری طبیعت پر گراں گزرے۔

میں :- نشہ کی حالت میں جگر صاحب بہک جاتے تھے۔

شیرازن :- کبھی نہیں، وہ اس کا بڑا خیال رکھتے تھے کہ بقیہ ہوش و حواس میرے یہاں آئیں اور جب کبھی لڑکھڑاتی حالت میں یہاں آجاتے تو میں اندر بھاگ جاتی، وہ مودبانہ ایک طرف بیٹھ جاتے، جیسے اپنی غلطی پر نادم ہوں۔

میں :- آپ بھاگ کیوں جاتی تھیں؟

شیرازن :- مجھے شراب سے نفرت تھی، اس کی بدبو سے مجھے متلی ہونے لگتی تھی۔ اپنے اپنے مزاج کی بات ہے، گانے بجانے سے بھی مجھے رغبت نہیں تھی، بدرجۂ مجبوری یہ شغل اختیار کر رکھا تھا۔ جیسے ہی فراغت نصیب ہوئی میں نے ہمیشہ کے لئے یہ بساط الٹ دی اور حج کرنے چلی گئی۔

میں :- حج آپ نے کس سن میں کیا ہوگا؟

شیرازن :- پہلا حج میں نے آج سے تیئیس سال پہلے کیا تھا۔ واپسی پر اصغر حسین اور جگر صاحب مبارکباد دینے آئے تو میں ان کے سامنے نہیں آئی، اور حج کا تبرک (آبِ زمزم کچھ کھجوریں وغیرہ) صرف اصغر صاحب کے لئے بھجوا دیا۔ جگر صاحب کی فرمائش پر ان کو کہلا دیا کہ جس حلق سے آبِ زمزم اتر جائے میں اس کا شراب سے آلودہ ہونا گوارا نہیں کر سکتی۔ جگر صاحب سناٹے میں آگئے۔ تھوڑی دیر چپ چاپ بیٹھے رہے۔ پھر اٹھ کر چلے گئے۔ اصغر حسین بدستور بیٹھے رہے۔ تھوڑی دیر میں نہا دھو کر کپڑے بدل کر آئے اور کہلوایا میرے حصہ کا تبرک بھجوا دیجئے۔ شراب میں اب کبھی نہیں پیوں گا، میں نے عرض کیا کہ یہ وعدہ تو آپ کتنی بار کر چکے ہیں۔ جگر صاحب نے کہا نہیں اب میں نے مصمم ارادہ کرلیا ہے اب آئندہ آپ کو شرمندگی نہیں ہوگی۔ دن گزرا، دو دن ہوئے، ہفتہ آیا اور گزر گیا۔ انھوں نے شراب نہیں پی۔ بھوپال یا کہیں اور جگہ مشاعرہ تھا۔ بھائی کو ساتھ لے گئے۔ واپسی پر بھائی نے شہادت دی کہ جگر صاحب نے واقعی شراب کو منہ نہیں لگایا۔ میرے یہاں

برابر آتے رہے، سامنے آنا میں نے چھوڑ ہی دیا تھا، لیکن وہ برابر کہتے رہے کہ دیکھئے اب میں شراب نہیں پیتا ہوں' جب تین مہینے ہو گئے تو انھوں نے عقد کی فرمائش کی، میں نے کہا تین مہینے بہت قلیل عرصہ ہے، اگر آپ سال بھر تک ثابت قدم رہے تو مجھے کوئی عذر نہ ہوگا۔ کبیدہ خاطر ہوئے، کسی قدر جھلائے بھی۔ اسی دوران میں اصغر گونڈوی کے انتقال کا تار آیا، چلے گئے۔ وہاں سے خبر بھجوائی میں نے نسیم سے عقد کر لیا ہے۔ کوئی آٹھ دس سال کے بعد غالباً کسی مشاعرہ کے سلسلہ میں مین پوری تشریف لائے۔ کہنے لگے سرکار کو افسوس تو ہوتا ہوگا، میں نے پوچھا کس بات کا؟ کہنے لگے مجھے کھو کر آپ نے غلطی کی۔ میں نے عرض کیا جگر صاحب خدا کی قسم مجھے مطلق کوئی افسوس نہیں۔ خانہ داری اگر مجھے عزیز ہوتی تو بیٹھ دھرم داس کا بہت نمک کھایا تھا، حج کے بعد جب ان کے سامنے بھی نہیں آئی تو انھوں نے کہا یہ زندگی تمھارے بغیر کیسے کٹے گی، تو ان سے کہہ دیا کہ میں تو اب اپنے خدا سے ناتہ جوڑ چکی، آپ اپنے دھرم کے مطابق بھگوان کو یاد کیجئے۔

میں :- پھر اس کے بعد آپ کی جگر صاحب سے ملاقات نہیں ہوئی؟

شیرازن :- ہوئی کیوں نہیں، کوئی چار پانچ سال ہوئے، اپنے ایک عزیز سے ملنے پاکستان گئی ہوئی تھی، دیکھا جگر صاحب کار میں چلے آ رہے ہیں، دیکھتے ہی پہچان لیا۔ جانے لگی، ضد کر کے روک لیا، خدا کے لئے اب تو یہ پردہ داری رہنے دو۔ ادھر ادھر کی باتیں ہونے کے بعد میں نے عرض کیا میں نے پاکستان میں رہنے کا ارادہ کر لیا ہے، آپ کی کیا رائے ہے؟ کہنے لگے میں تو ہرگز اس کا مشورہ نہیں دوں گا، اتنی بڑی جائداد ہے آپ کی، ڈیڑھ دو سو روپیہ مہینہ کی کرایہ کی آمدنی ہے۔ آخر آپ کو وہاں کیا تکلیف ہے جو آپ یہاں آنا چاہتی ہیں۔ یہاں کتنے لوگ ہیں جو مصر ہیں میں یہیں ٹھہر جاؤں لیکن میں یہاں رکنے والا نہیں۔ جب میں نے اپنے ارادہ کا کسی قدر مضبوطی سے اظہار کیا تو کہنے لگے پہلے ہی آپ نے کب میری بات مانی ہے جو اب مانیں گی۔ اگر آپ کا آنے کا ایسا ہی ارادہ ہے تو یہاں دس ہزار روپیہ آپ مجھ سے لے لیجئے اور وہاں آٹھ ہزار مجھے دیجئے میں نے ہنستے ہوئے کہا ابھی تو آپ منع کر رہے تھے، اب ٹھہرنے کا مشورہ بھی دینے لگے۔ فرمایا ٹھہرنے کا مشورہ میں نے ہرگز نہیں دیا، اپنی ایک ضرورت کا اظہار کیا ہے، جو آپ کے ذریعہ نہ سہی کسی اور طریقہ سے پوری ہو جائے گی۔ کوئی ایک ہفتہ کے بعد خبر بھیجی میرا کام ہو گیا ہے۔

میں :- آپ کے پاس جگر صاحب کی کوئی نشانی بھی ہے؟

شیرازن :- جی نہیں۔

اعمانمن :- جن دنوں جگر صاحب بھوپال گئے تھے، وہاں چند معزز حضرات نے ان کے ساتھ اپنا فوٹو کھنچوایا تھا۔ واپسی پر یہ فوٹو گروپ لا کر آپا کی خدمت میں پیش کیا اور اس کی پشت پر اپنے مخصوص کاتبانہ انداز میں یہ شعر لکھا ؎

اب بھی ہیں تیرے تصور سے وہی راز و نیاز　　اپنے اجڑے ہوئے آغوشِ محبت کی قسم

یہ فوٹو ابھی تک ہمارے پاس محفوظ ہے۔

حیرت شملوی ۔ شخصیت اور شاعری

(سلطان اشرف)

حیرت کا نام عبدالمجید خاں، والد کا نام عبداللطیف خاں ۔ حیرت صاحب کی پیدائش سنہ ۱۹۰۰ء یا سنہ ۱۹۰۱ء میں ہوئی ۔ اور ابتدائی تعلیم مکان سے شروع ہوئی ۔ اسکے بعد میٹرک شملہ سے کیا، اور پھر حیرت صاحب کے والد نے ان کو علی گڑھ بھیجا، علی گڑھ سے انھوں نے سنہ ۱۹۲۲ء میں بی ۔ اے کیا۔ اس کے بعد جبکہ حیرت صاحب ایم ۔ اے میں داخلہ لینے علی گڑھ جانے والے تھے کہ ان کے والد کو کسی ذریعہ سے یہ خبر ملی کہ حیرت صاحب خلافت تحریک سے متاثر ہیں اور بہت ممکن ہے کہ کہیں وہ اس تحریک میں عملی حصہ نہ لے لیں، حیرت صاحب کے والد نے ان کو علی گڑھ بھیجنے سے انکار کر دیا ۔ اس وجہ سے حیرت صاحب ایم ۔ اے نہیں کر سکے ۔ بعد میں خاندانی حالات نے کچھ ایسی پیچیدگی اختیار کر لی کہ حیرت صاحب نے مشغلۂ تعلیم کو ہمیشہ کے لئے خیرباد کہہ دیا۔ تعلیمی سلسلہ ختم ہو جانے کے بعد حیرت صاحب نے مختلف ملازمتیں کیں، کچھ دنوں فوجی اخبار کے پروف ریڈر بھی رہے، آخر میں جب مرکزی اسمبلی ڈپارٹمنٹ میں ملازم تھے کہ سنہ ۴۴ء میں اچانک آپ کے پیروں پر فالج کا حملہ ہوا آپ پیروں سے مفلوج ہو کر رہ گئے اسی باعث سنہ ۴۹ء میں قبل از وقت ملازمت سے ریٹائر ہو گئے، آج کل پنشن ملتی ہے ۔

دیگر یگانۂ روزگار شخصیات کی طرح حیرت صاحب کو بھی رام پور کی کشش نے رامپور کی طرف کھینچ لیا، سنہ ۵۱ء سے حیرت صاحب کا مستقل قیام رامپور ہی میں ہے، تعلیم کے دوران ہی شاعری کا چسکہ لگ چکا تھا، سنہ ۲۲ء میں تو حیرت صاحب بہت اچھے شعر کہنے لگے تھے، یہاں تک کہ حیرت صاحب کی پہلی [illegible] سنہ ۲۲ء میں چھپی تھی ۔ ناظرین کی ضیافت طبع کے لئے ذیل میں حیرت صاحب کی پہلی غزل کا نمونہ پیش کرتا ہوں تاکہ ارتقاء سخن کا اندازہ ہو سکے ۔

اس بزم میں جو گردشِ پیمانہ ہو گئی ہم سے کبھی ایک لغزشِ مستانہ ہو گئی
صد شکر کچھ تو ان سے ہوئی آج گفتگو یہ اور بات ہے کہ حریفانہ ہو گئی

حیرت کے غمکدہ میں خوشی کا گزر کہاں
تم آ گئے تو رونقِ کاشانہ ہو گئی

حیرت صاحب اگرچہ سنہ ۲۲ء سے باقاعدہ شاعری کر رہے ہیں مگر شاگرد کسی کے نہیں ہوئے ۔ ذوقِ شاعری فطری ہے، فطرت ہی کو حیرت صاحب راہنما بنائے ہوئے ہیں لیکن اکثر شعری مشورے جناب حامد حسن قادری اور جناب جوش ملسیانی صاحب سے لیتے رہے ہیں ۔

حیرت صاحب کا ذوقِ شاعری فطری ہونے کا اندازہ اس سیدھے سادے معمولی واقعہ سے بخوبی ہو جاتا ہے جو ان کی شاعری کی ابتدا سے متعلق ہے ۔

حیرت صاحب جب شملہ میں تھے ایک صاحب منگلور کے حبیب حسن نامی "چقوں" کا کاروبار کرنے شملہ آئے تھے، حبیب حسن صاحب اگرچہ ان پڑھ تھے مگر علم مجلسی اچھا رکھتے تھے، اساتذہ کے اشعار برمحل پڑھتے تھے، ایک مرتبہ انھوں نے حضرت ذوق کا ایک شعر پڑھا، جس کا پہلا مصرع غلط پڑھ دیا ۔ حیرت صاحب جو اس وقت تک حیرت نہیں تھے انھوں نے حبیب حسن صاحب سے مودبانہ عرض کیا حضرت اس شعر کا پہلا مصرعہ آپ نے غلط پڑھ دیا ہے، وزن میں نہیں آ رہا ہے، حبیب حسن صاحب نے بُرا مانتے ہوئے حیرت صاحب سے کہا اول تو ایسا ہے نہیں

اور اگر میاں صاحبزادہ میں نے مصرعہ غلط پڑھ دیا ہے تو تم درست کر دو، حیرت صاحب نے بغیر کتاب سے رجوع کئے مصرعہ درست کر دیا۔ حبیب حسن صاحب نے کہا میاں تم شاعر معلوم ہوتے ہو، حبیب حسن صاحب کے یہ الفاظ حیرت صاحب کے دل پر اثر کر گئے انھوں نے ریاضت شروع کر دی۔ اس واقعہ کے بعد حیرت صاحب باقاعدہ شعر و شاعری کرنے لگے، مشاعروں کی محفلوں میں شرکت کی۔ شملہ کی "بزم کہسار" کے بھی رکن رہے (اسد ملتانی مرحوم، پرویز اور تنو قریشی بھی بزم کہسار کے سرگرم کارکن تھے)

محفل مشاعروں سے اب آگے بڑھ کر ان کا کلام اس زمانہ کے مقتدر رسایل میں شایع ہونے لگا۔۔۔۔۔ حیرت صاحب کا ابتدائی کلام مخزن، ادبی دنیا، نگار، شہکار، رومان وغیرہ میں چھپتا رہا ہے۔ رومان اور شہکار اختر شیرانی مرحوم کے رسالے تھے، حیرت صاحب نے مجھے ایک مرتبہ دوران گفتگو یہ بتلایا تھا کہ آئینۂ حیرت کے عنوان سے ان کی غزلیں ہمیشہ رومان اور شہکار میں چھپتی رہی ہیں، یہ عنوان مرحوم اختر شیرانی کا تجویز کردہ تھا۔ حیرت صاحب نے کہا تھا اگر کبھی ان کا مجموعۂ کلام شایع ہوگا تو وہ اپنے مجموعہ کا نام "آئینۂ حیرت" ہی رکھیں گے کیونکہ یہ ایک ہمدرد دوست اور مرحوم ساتھی کا تجویز کردہ ہے اور جو ان کو اپنی زندگی کی طرح عزیز ہے۔ شعر و شاعری کے ساتھ ہی ساتھ حیرت صاحب نے نثر میں بھی لکھا ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ اور کتابی صورت میں حیرت صاحب کا صرف ایک نثری کارنامہ ہمارے سامنے آیا ہے اور یہ ترجمہ کی صورت میں ہے۔

رائڈر ہیگرڈ (Rayder Hyghard) کے مشہور ناول (Moons of Israeel) کا اردو ترجمہ کے (اسرائیل کا چاند) کے نام سے کیا تھا۔ یہ ترجمہ آخر ۳۶ء میں مکتبۂ جامعہ کی شاخ دہلی نے شایع کیا تھا اور اس پر "نگار" اور دوسرے مقتدر رسایل نے بڑے اچھے تبصرے لئے تھے۔ ابھی حال میں ماہ نو کراچی بابت مئی ۸۵ء میں جناب ابو اللیث صدیقی نے بھی حیرت صاحب کے اس ترجمہ کا تذکرہ کرتے ہوئے اوسط درجہ کا ترجمہ قرار دیا ہے۔ رائڈر ہگرڈ کے اس ترجمہ کے علاوہ حیرت صاحب نے دو اور بھی ترجمے کئے ہیں جو بیماری کے اس طویل سلسلہ سے منسلک ہیں اور ابھی تک شایع نہیں ہوسکے۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ پہلا ترجمہ مشہور امریکن ظرافت نگار مارک ٹوئن کی تیس کہانیوں کا ہے اور دوسرا ترجمہ ٹیگور کی کہانیوں کا کیا جو انگریزی سے اردو میں ترجمہ کی ہیں، ان تراجم کے علاوہ حیرت صاحب کا کچھ نثری کام اور بھی ہے جو مشاہدات کی شکل میں ہے اور وہ حیرت صاحب کے فرضی نام سے منظر عام پر آیا ہے۔

چراغ حسن، حسرت مرحوم کے شیرازہ میں ایک مدت تک (یہ شملہ ہے یہ دہلی ہے) کے عنوان سے حیرت صاحب نے اپنے مشاہدات کو پیش کیا ہے۔ یہ تمام مشاہدات حیرت صاحب کے فرضی نام (مخفی) کے نام سے شایع ہوئے ہیں۔ شیرازہ کے بعد یہ سلسلہ کبھی کبھی ملا واحدی صاحب کے رسالہ ادیب اور آغا سرخوش قزلباش مرحوم کے رسالہ میں بھی برابر جاری رہا۔

نثر کے اس کام کے علاوہ حیرت صاحب نے بیماری کے اس طویل دور میں مندرجۂ ذیل تحقیقی کام اور کیا ہے۔

(۱) انتخاب اشعار فارسی (جسے ترجمہ کے ساتھ پیش کرنے کا ارادہ ہے)

(۲) انتخاب اشعار اردو (میر سے لے کر دور حاضر تک)

(۳) فارسی مصرع اور ضرب الامثال۔

حیرت صاحب کا یہ تمام نثری اور تحقیقی کام دیکھنے کے بعد یہ کہنا پڑتا ہے، وہ ایک کامیاب شاعر ضرور ہیں مگر نثر نگار یا محقق نہیں۔ ان کی تمام تخلیقی، تحقیقی صلاحیتیں پورے طور پر شاعری میں ظاہر ہوتی ہیں، چاہے سنجیدہ شاعری ہو چاہے مزاحیہ شاعری۔ اگرچہ نثر لکھنے پر حیرت صاحب قادر ہیں مگر ان کی نثر میں مضمون آفرینی نہیں ہوتی، پھر سب سے بڑی بات یہ کہ نثر میں ان کا خود کوئی اسلوب بیان نہیں جو ان کے دوسرے نثر نگاروں سے ممتاز کر سکے، اس لئے حیرت صاحب اگر اپنی توجہ شاعری کی طرف زیادہ مبذول کر دیں تو میں سمجھتا ہوں وہ اردو شاعری میں بہت کچھ اضافہ کر سکیں گے۔ اب تک حیرت صاحب نے اردو شاعری میں جو کچھ پیش کیا ہے وہ خاصہ وقیع ہے یہ الگ بات ہے کہ۔۔۔۔۔۔ اس وقت تک حیرت صاحب کو ابھی وہ مقام نہیں مل سکا جس کے وہ

مستحق ہیں، حیرت صاحب طرز شاعر ہیں اور اپنے سادگی بیان میں منفرد ہیں۔
حیرت صاحب کی شاعری میں جذبہ کی بھرپور آمیزش ہوتی ہے، ان کی شاعری سطحی شاعری نہیں، اگرچہ کلام سیدھا سادا ہوتا ہے فوراً دل پر اثر کرتا ہے۔

حیرت صاحب کی شاعری میں یہ بات ان کی دردمند طبیعت اور غم پسند عادت نے پیدا کی ہے، اسی دردمندی اور غم پسندی نے ان کی شاعری کو حقیقت کا آئینہ دار بنا دیا ہے۔ حیرت صاحب کی شاعری میں سوز و شورش ضرور ہے ...... لیکن وہ جذبات یاس سے کوسوں دور ہیں ....

....

....

ناممکن ہے کہ حیرت صاحب کے شعر سنے جائیں اور دل پر اثر نہ ہو، میں نے جب پہلی بار حیرت صاحب سے ان کی مندرجہ ذیل غزل کے یہ اشعار سنے تھے۔ میں نہیں بتا سکتا کہ میرے دل و دماغ پر اس وقت کیا کیفیت طاری ہوئی تھی ۔

معلوم نہ تھا چارۂ غم ہو نہ سکے گا — اتنا بھی عزیزوں سے کرم ہو نہ سکے گا
معلوم نہ تھا آئے گا وہ وقت کبھی ہم پر — جب ہم سے مداوائے الم ہو نہ سکے گا
معلوم نہ تھا آئیں گی کچھ ایسی بھی گھڑیاں — جب صبر بہ اندازۂ غم ہو نہ سکے گا
معلوم نہ تھا چارہ گروں کی بھی دعا سے — وہ درد جو سینے میں ہے کم ہو نہ سکے گا
معلوم نہ تھا ایسی شب غم کا اندھیرا — سورج کی شعاعوں میں بھی ضم ہو نہ سکے گا

میں نے خود حیرت صاحب کو دیکھا ہے بعض اوقات وہ شعر پڑھتے پڑھتے آبدیدہ ہو جاتے ہیں۔ اب اس عالم میں کون کافر ہوگا کس کے دل پر اثر نہ ہوگا۔ دردناک اشعار اور پھر سونے پر سہاگہ یہ کہ حیرت صاحب کا پُر سوز ترنم ۔ یہ تمام باتیں ہیں جن سے حیرت صاحب کی شاعری کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لینے کے بعد یہ فیصلہ کرنا کچھ دشوار نہیں کہ حیرت صاحب کی شاعری میں دردناکی اور غم پسندی کی آمیزش کب سے ہوئی۔ کیا ان کی یہ دردمندی اور غم پسندی ۱۹۵۲ء کی بیماری کی دین ہے یا کچھ اور، میں نے یہ تذکرہ اس جگہ اس وجہ سے چھیڑا ہے کہ بعض لوگ حیرت صاحب کی آج کی شاعری دیکھنے کے بعد یہ سوچتے ہوں کہ مفلوج ہونے کے بعد اس نے حیرت صاحب کو دردمند یا غم پسند بنا دیا ہے حقیقتاً ایسا نہیں، یہ ضرور ہے کہ ان کو آج کی حالت کا احساس ہے جو اکثر دل سے زبان تک آجاتا ہے اور پھر شعر کا روپ دھار کر شعری جامہ پہن لیتا ہے ۔

ہے عالم حیرت بھی عجیب عالم حیرت — بیٹھے ہیں تو بیٹھے ہیں کھڑے ہیں تو کھڑے ہیں
یا یہ تھا کہ حیرت تھا اور شام ذکر جلسے — یا یہ ہے کہ حیرت ہے اور گوشۂ تنہائی

یہ اور اسی قسم کے اور اشعار اگرچہ حیرت صاحب کی مفلوجی کے بعد کے ہیں، لیکن حیرت صاحب کا یہ انداز شاعری کوئی آج کا نہیں بلکہ ان کا یہ رنگ سخن اور طبیعت کا یہ رجحان ابتدا ہی سے ہے .... میں نے ایک بار حیرت صاحب سے یہ معلوم کرنے کی جسارت کی تھی کہ حیرت صاحب آپ کی شاعری کا یہ رنگ غالباً آپ کی بیماری ۱۹۵۲ء کی دین ہے۔

لیکن حیرت صاحب نے مجھے فوراً ہی یہ جواب دیا کہ میرا یہ رجحان ابتدا سے رہا ہے۔ اس میں میری بیماری کو قطعی دخل نہیں، اس کے بعد ۲۶ اکتوبر ۱۹۵۹ء کو حیرت صاحب نے "انتخاب بہ نظر خود" کر کے مجھ کو سنہ وار تفصیل سے لکھ کر دئے تھے۔ جن کو دیکھنے کے بعد مجھے بھی یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، واقعی حیرت صاحب کا رنگ سخن ابتدا سے آج تک یکساں ہے اور ان کی شاعری میں درد و غم کی کارفرمائی ہر جگہ نظر آرہی ہے، ذیل میں کچھ اشعار پیش کر رہا ہوں، جن کو دیکھنے کے بعد ناظرین خود اندازہ کر سکیں گے، میں نے جو حیرت صاحب کی

شاعری کے سلسلہ میں حال ظاہر کیا ہے وہ صحیح ہے یا غلط یہ الگ بات ہے کہ اربابِ سخن کی وجہ سے آج ان کا غم دوسروں کا غم معلوم ہوتا ہے اور ان کی آپ بیتی پر غیروں کی آپ بیتی کا گماں ہوتا ہے۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ ان کی تمام شاعری داخلی احساسات کی عکاس ہے اور بس یہی ان کی انفرادیت ہے ؎

سنہ ۲۴ء :- اب اس خیال خاطرِ حیرت سے فایدہ پلٹا بھی ہے کماں سے کوئی تیر چھوٹ کے

سنہ ۲۹ء :- دشمنوں نے کیا بُرائی کی اگر کی دشمنی دوستوں نے دوستی میں دل کے ٹکڑے کر دئے

سنہ ۳۰ء :- اُٹھا رہا ہوں زمانے کی سختیاں لیکن، زبان شکوۂ فریاد بند رکھتا ہوں

سنہ ۳۲ء :- کوئی ہمدم مرے ہمراہ مرے دوش بدوش دو قدم چل نہ سکے گا مجھے معلوم نہ تھا

〃 :- ہوں وہ بیمارِ غم کہ مشکل سے، کر سکے گا کوئی دوا میری،

سنہ ۳۳ء :- یہ میرا ہی حیرت مگر حوصلہ ہے کہ ناشاد ہوتے ہوئے شاد ہوں میں،

سنہ ۳۵ء :- کشاکش زندگی کی ہم سے پوچھو بہ مشکل شام کرتے ہیں سحر سے

سنہ ۳۶ء :- کرتا رہا تلافیٔ مافات عمر بھر پھر بھی گناہگار گنہگار ہی رہا،

سنہ ۳۷ء :- اور امید کیا زمانے سے جی رہے ہیں یہی غنیمت ہے

سنہ ۳۸ء :- ایک شب کا نہیں فسانۂ غم اور غم ایک دن کی بات نہیں

سنہ ۳۹ء :- حقیقت کھل گئی مہر و فا کی، پڑا تھا واسطہ اک مہرباں سے

〃 :- بسا اوقات ہمدردی کے پتلے دل آزاری میں بیش از بیش نکلے

سنہ ۴۲ء :- کہتے ہوئے تکلیف سی ہوتی ہے دگرنہ ہیں یاد نہیں آپ کے احسان ہزاروں؟

چوبیس سے سنہ ۴۲ء تک کی مختلف غزلوں کے مختلف اشعار آپ کے سامنے پیش کر دئے گئے۔

کیا ان سب غزلوں کا ایک سا انداز نہیں، اور کیا ان میں قدرِ مشترک درد و غم نہیں اور کیا غم پسندی کی آمیزش ان اشعار میں نہیں مل رہی ہے۔ کیا ان اشعار کا خالق عیش و عشرت سے دور نظر نہیں آرہا ہے، یقیناً وہ سب کچھ چاہتا ہے کیونکہ یہ اس کا جائز طلب ہے مگر یارانِ بے وفا نے وفا کا جواب بے وفائی میں دیا ہے، احباب و اقربا جو ہمدردی کے پتلے بنے ہوئے تھے، انھوں نے دل آزاری کی نئی راہیں پیدا کر دی ہیں، غرض کہ وہ تمام اسباب دوستوں نے احباب نے عزیز داروں نے فراہم کر دئے ہیں جو دل برداشتہ کر دینے کے لئے کافی ہوتے ہیں۔ حیرت صاحب کو بھی انہی اسباب نے دل شکستہ بنا دیا اور ان کی طبیعت میں دردمندی اور غم پسندی نے اپنی جگہ پیدا کر لی، یہ ضرور ہے کہ سنہ ۴۲ء میں دردمندی اپنی پوری توانائی کے ساتھ اُبھری، مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ حیرت صاحب کی زندگی شروع سے آلام و مصائب کی زندگی رہی ہے اس لئے اگر آج ان کا شاعری میں سوز و ساز میں اضافہ ہوگیا ہے تو کوئی تعجب کی بات نہیں ۔ کیونکہ :-

" مبتلائے درد ہو کوئی عضو روتی ہے آنکھ "۔ اس لئے ایسا ہونا ہی چاہئے تھا۔ کیا بہادر شاہ ظفر کی شاعری سنہ ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد دردمندی سے آشنا نہیں ہوئی تھی اور کیا غالب، داغ وغیرہ کی شاعری نے کچھ دنوں کے لئے اپنی راہ تبدیل نہیں کر لی تھی۔ اس لئے حیرت صاحب کے سلسلہ میں یہ تو کہا جا سکتا ہے سنہ ۴۲ء کے بعد سے ان کی شاعری میں دردمندی کے عنصر میں مزید اضافہ ہوا ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ ان کی شاعری میں دردمندی اور غم پسندی سنہ ۴۲ء سے پہلے بالکل نہیں تھی۔

دراصل حیرت صاحب کے دل پر جو کچھ گزرتی ہے اسی کو وہ شعر کا روپ دیتے ہیں۔ اسی لئے ہم نے ان کی شاعری کو داخلی احساسات کا ترجمان کہا ہے۔ ظاہر ہے داخلی طور پر حیرت صاحب کی طبیعت میں دردمندی اور غم پسندی موجود ہے اس لئے لازمی ان کی شاعری میں انہی دونوں چیزوں کی آمیزش ہوگی اور یہ تمام عمل شروع سے ہو رہا ہے۔ داخلی تحریک سے شعر کہنے کا حیرت صاحب

کے سلسلہ میں مجھے خود ذاتی تجربہ ہے، میں نے ۱۹۵۵ء میں حیرت صاحب کو ایک مصرعہ یہ کہتے ہوئے دینا چاہتا تھا کہ حیرت صاحب آپ اس طرح میں غزل کہدیں مگر حیرت صاحب نے مجھ سے فوراً منع کر دیا تھا انھوں نے کہا یہ میرے بس کا روگ نہیں، میں متعجب ضرور ہوا تھا اس کے بعد دوسرا تجربہ اس وقت ہوا جب نیاز صاحب فتحپوری نے حیرت صاحب کو ایک خط لکھا اور اس میں غالب کا یہ مصرعہ بھی لکھا

"میں اسے دیکھوں کب" الخ

نیاز صاحب نے لکھا تھا آپ بھی اس زمین میں کچھ طبع آزمائی فرمائیں، مگر حیرت صاحب نے صاف طریقہ پر لکھدیا، میں قافیہ پیمائی کا عادی نہیں جو کچھ بھی کہتا ہوں داخلی تحریک سے کہتا ہوں اس لئے آپ کی فرمائش پوری کرنے سے مجبور ہوں۔ شاید کچھ لوگ حیرت کریں جو شخص ۴۰ سال سے شاعری کر رہا ہے وہ اس طرح اپنے عجز کا اظہار کرنے پر طیار کیوں ہو جاتا ہے۔ میں آپ کو بتلاتا ہوں، دراصل حیرت صاحب نمود و نمائش کے آدمی نہیں، قناعت پسند آدمی ہیں اور جب سے بیماری کا شکار ہوئے ہیں اس وقت سے وہ ظاہری ٹیپ ٹاپ بھی پسند نہیں کرتے جن لوگوں نے نقوش لاہور کا ادب عالیہ نمبر دیکھا ہوگا وہ میرے اس خیال کی تصدیق اور تائید کریں گے۔ قناعت پسند طبیعت کا اندازہ حیرت صاحب کے اس شعر سے بھی ہو سکتا ہے :-

سرخوشی اپنی جگہ اچھی ہے غم اپنی جگہ
یعنی وہ اپنی جگہ اچھے ہیں ہم اپنی جگہ

ہاں تو میں یہ کہہ رہا تھا حیرت صاحب داخلی تحریک پر ہی شعر گوئی کی طرف آمادہ ہوتے ہیں، فرمائش پر تو وہ ایک شعر بھی نہیں کہہ پاتے اور اس کا اظہار برملا کر دیتے ہیں، یہ کوئی کمزوری نہیں ہے، شعر کہنے پر قادر ہیں مگر شعر جب ہی کہتے ہیں جبکہ تحریک ہو، میرے علم میں ہے بعض بعض غزلیں تو حیرت صاحب نے انتہائی کرب و اذیت اور جسمانی تکلیف کے عالم میں کہی ہیں، میرے خیال میں کسی غیر فطری شاعر سے ایسا ہونا ممکن نہیں یہ اپنے اپنے مزاج کی افتاد ہے کوئی کسی رنگ میں شعر کہتا ہے کوئی کسی رنگ میں شعر گوئی پر آمادہ ہوتا ہے، کوئی قافیہ پیمائی کی معراج شاعری جانتا ہے کوئی قافیہ پیمائی کو معیوب سمجھتا ہے، حیرت صاحب اس بات کے قائل ہیں کہ جب شعر کہنے کی تحریک ہو تب ہی شعر کہے جائیں ورنہ نہیں، یہی وجہ ہے کہ حیرت صاحب تقریباً چالیس سال سے شاعری کرنے کے باوجود صرف تین سو غزلیں کہہ سکے ہیں اور ان تین سو غزلوں میں سے بھی تقریباً دو سو غزلیں قیام رامپور کے دوران کی ہیں، گویا حیرت صاحب نے ۱۹۲۲ء سے ۱۹۵۰ء تک ۲۸ سال میں صرف ۱۰۰ غزلیں کہی ہیں اور ۱۹۵۱ء سے ابتدا ۱۹۶۰ء تک ۲۰۰ غزلیں قیام رامپور کی یادگار ہیں، اس بعد کو دیکھنے کے بعد شاید لوگ یہ سوچیں کہ حیرت صاحب نے اس ۱۰ سال میں ۲۰۰ غزلیں کیونکر کہلیں جبکہ وہ ۲۸ سال میں تو صرف ۱۰۰ غزلیں کہہ سکے تھے، بات دراصل یہ ہے کہ رامپور کا ماحول شعر و سخن ہی اس انداز کا ہے یہاں شعر کہنے کی تحریک خود بخود پیدا ہو جاتی ہے، اسی ماحول کا اثر حیرت صاحب کی طبیعت پر بھی پڑا۔ لیکن پھر بھی حیرت صاحب کا یہ شعری سرمایہ کچھ زیادہ نہیں، میرا ان تمام باتوں کو بتانے سے مقصد یہ ہے کہ اگر حیرت صاحب محض قافیہ پیمائی کے لئے غزلیں کہنے والے ہوتے تو آج ان کا شعری سرمایہ صرف ۳۰۰ غزلوں پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ تین ہزار غزلوں پر مشتمل ہوتا۔

خیر یہ تو الگ بحث ہے کہ حیرت صاحب کیا ہوتے، میں یہ بتا رہا تھا کہ ۱۹۲۲ء سے ۱۹۴۲ء تک حیرت صاحب کی شاعری میں قدر مشترک درد و غم ہے اس کے بعد ۱۹۴۲ء سے ۱۹۶۰ء تک بھی قدر ان کی شاعری میں کارفرما ہے مگر ذرا شدت کے ساتھ، اس میں کوئی خارجی اثرات نہیں، یہ سب کچھ داخلی احساسات کی بدولت ہی ہے۔

بیماری کے اس طویل دور میں ان کا رنگِ سخن کچھ بھی تبدیل نہ ہوا، مشق سخن کے ساتھ البتہ ان کی شاعری جلا ضرور پاتی چلی گئی ہے بکچھ اور شعر پیش کرتا ہوں جو بیماری کے طویل سلسلہ سے منسلک ہیں۔

ابتدائے بیماری میں حیرت صاحب نے کہا ؎

اک شمع تھی سو آخر شب وہ بھی بجھ گئی　　حیرت کے ساتھ کون گزارے تمام رات

کہتے ہیں جسے عیش و مسرت کا ترانہ — اب تک تو سنا ہے نہ سنایا ہے کسی نے
اس دلِ حسرت زدہ کا پوچھتے ہو حال کیا — وہ تو جس مشکل میں پہلے تھا اسی مشکل میں ہے

۱۹۴۸ء :- نام تم نے سُنا ہے کلفت کا — میں نے اس زندگی کو برتا ہے
" حالِ دل کس کو سُنائیں حیرت — سننے والا بھی کہیں ہے کوئی
" کچھ تم ہی التفات گوارا نہ کر سکے — ہم نے تو ایک رسمِ محبت ادا بھی کی
۱۹۵۱ء :- کب توقع کسی کو تھی حیرت — ان سے اس درجہ بے نیازی کی
۱۹۵۲ء :- بیت گئی جب اتنی مدت — اور سہی کچھ دن مشکل کے
" دوستوں سے کہا شکایت ہے — کوئی کب تک شریکِ غم ہوتا
" بس دیکھ لیا ان کی عنایت کا نتیجہ — اس سے تو کوئی غیر کا احسان اٹھائے
۱۹۵۴ء :- اپنی بھی اسی طرح بسر ہو گئی اوقات — دن ہو گیا کبھی تو کبھی رات ہو گئی
۱۹۵۵ء :- کچھ غم نہیں جو آج نہیں چشمِ التفات — پہلے ہی ہم پہ کب تھی عنایت حضور کی

۱۹۴۲ء سے ۱۹۴۲ء اور ۱۹۴۸ء سے ۱۹۵۵ء تک کے اشعار دیکھئے ایک سا مزاج ایک سا ماحول مل رہا ہے۔ کہیں بھی کوئی تبدیلی نہیں ملتی۔ جذبہ میں کمی بیشی اور اظہار بیان میں شدت وقتی حالت سے پیدا ہوتی رہی ہے۔ حیرت صاحب کا یہ تو وہ غالب رنگ سخن جس کی نشاندہی میں نے مذکورۂ بالا اشعار کے حوالے سے آپ کے سامنے کی، لیکن اس رنگ سخن کے علاوہ بھی حیرت صاحب کی شاعری میں مختلف رنگ ملتے ہیں جو اگرچہ موضوع کے اعتبار سے زیادہ جاذب توجہ نہ ہوں یا اشعار کمی تعداد کی بنا پر کم توجہ کے مستحق ہوں لیکن ان کی شاعری میں وہ رنگ ملتے ضرور ہیں اس میں طنز و تعریض بھی ہے، رندی و سرمستی بھی شامل ہے جو اگرچہ بہت کم ہے، اخلاق و عمل کی بھی تلقین کا موضوع بھی حیرت صاحب نے اپنایا ہے، واعظ و رند سے بھی نوک جھونک کی ہے، مگر یہ تمام کچھ منہ کا مزہ بدلنے کے لئے کیا گیا ہے۔ حقیقت میں ان کی شاعری کا ایک موضوع ہے اور وہ صدود و غم سے عبارت ہے ان کی تمام تر شاعری درد و غم کی ہے، یہاں تک کہ لطف زبان کے اشعار میں بھی ان کی دردمند طبیعت کی کارفرمائی صاف نظر آجاتی ہے، سہل ممتنع تو گویا حیرت صاحب کی اقلیم سخن ہی ہے، اس صنف سخن میں تو حیرت صاحب نے کمال ہی کر دیا ہے، مگر دردمند طبیعت کی کارفرمائی یہاں بھی شامل حال ہے ؎

ایک شب کا نہیں فسانۂ غم — اور غم ایک دن کی بات نہیں

حیرت صاحب کے کچھ اور شعر پیش کرتا ہوں :-

آتا نہیں سمجھ میں کہ گلشن میں دفعتاً — کیسا یہ اختلاف گل و خار بڑھ گیا
معلوم ہے ہمیں بھی کہ ہنگام دار و گیر — چپکے سے کون جانب اعتبار بڑھ گیا
سزا بھی یہی تھی کہ نافہم طائر، — بلندی سے گرنے تہ دام آتے
فلاکت کے مارے ہوؤں پر الٰہی — کبھی تو فراغت کے ایام آتے
تر دامنی کا زہد کو قائل نہ کر سکے — اتنا بھی ہم یہ زور دلائل نہ کر سکے
تھا جن کو اپنی فکر رسا پر بہت غرور — حل وہ بھی زندگی کے مسائل نہ کر سکے
ہم بھی یہ چاہتے تھے کہ خوش رہ سکیں مگر — حاصل کہیں سے ایسے وسائل نہ کر سکے
آپ کی جب سے توجہ کم ہے — اس گنہگار کو غم ہی غم ہے
جس شد و مد سے آپ نے ذکرِ صنم کیا، — اس ذوق و شوق سے کبھی یادِ خدا بھی کی

سربلندوں کو سرنگوں کردے — گردشِ روزگار یہ بھی ہے
نہ سنیں آپ دردمندوں کی — آپ کو اختیار یہ بھی ہے
حد سے گزری ہے ابتلا میری — اب تو سن لے مرا خدا میری
آج بیگانہ وہ نگاہیں ہیں — تھیں جو مدت سے آشنا میری
ڈھونڈتا ہوں سکونِ دل حیرتؔ — یہ خطا ہے تو ہے خطا میری
اپنا ہی تھا قصور کہ جھکتے رہے ادھر — ورنہ کوئی ثواب نہیں تھا گناہ میں
کم کیجئے گا ایسے بزرگوں کا اعتبار — جو آج میکدہ میں ہیں کل خانقاہ میں

حیرتؔ صاحب کی غزلوں کی اکثر بحریں مترنم ہوتی ہیں۔ ان کے اشعار جامعیت کے حامل ہوتے ہیں۔ اشعار میں بے ساختگی بلا کی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض بعض اشعار اور مصرعے فوراً زباں زد ہوجاتے ہیں۔ یہ معمولی بات نہیں، ایسا ہونا جب ہی ممکن ہے جبکہ شاعر کے اشعار دل و دماغ کو اپیل کرتے ہوں، سادگی اور پرکاری کا اعلیٰ نمونہ ہوں، اور یہ تمام باتیں حیرتؔ صاحب کے اشعار میں موجود ہوتی ہیں ؎

مل جائے تو بتلاؤں کہ کیا ڈھونڈھ رہا ہوں — شبنم میں نسیمِ سحری میں گلِ تر میں
اس کے دل سے پوچھئے اس کے جگر سے پوچھئے — آج جس کی منزلِ مقصود کل سے دور ہو
حیرتؔ فرازِ چرخ کی لاؤ گے کیا خبر — تم سے تو یہ قریب کی دُنیا بھی دور ہے
جادہ ہے نہ منزل ہے نہ منزل کا تصور — اب شامتِ اعمال ہے پہلے سے زیادہ
سُن سُن کے مرا ذکر رقیبوں کی زبانی — کب تک وہ مرے نام سے بیزار نہ ہوتے
حیرتؔ کی نگارش میں کوئی بات تو ہوگی، — حیرت سے جسے اہلِ نظر دیکھ رہے ہیں
بربادیٔ چمن کی حکایت نہ پوچھئے — دو پھول بھی تو نہ اب کے خزاں تک پہونچ سکے
جو لوگ مشقت میں بہاتے ہیں پسینہ — افسوس انھیں کو نہ ملے نانِ شبینہ
حیرتؔ وہ مرحمت بھی کوئی مرحمت ہے کیا — جس کو قبول غیرتِ سایل نہ کرسکے
منتظر ہوں مگر نہیں آتے — اب وہ شام و سحر نہیں آتے
کوئی کاش ایسا بھی میخانہ ہوتا — جہاں بے طلب جام پر جام آتے

یہ وہ چند موضوعات ہیں جن پر حیرتؔ صاحب نے طبع آزمائی کی ہے، ان موضوعات میں کیا کچھ نہیں سب کچھ ہے مگر اسی حد تک۔ یعنی حیرتؔ صاحب، صاحبِ طرز شاعر ضرور ہیں، شاعری میں ان کا ایک خاص اندازِ بیان بھی ہے، لیکن اس کے باوجود میں ان کو اوسط درجہ کا شاعر قرار دوں گا۔ میں انکو اسوقت کے عام غزلگوں کا امام یا پیشوا بنانے کے لئے طیار نہیں، کیونکہ میں انکی شاعری میں وہ "طہارت" نہیں پاتا جو غزل کے پیشوا کی شاعری میں ہونا چاہئے۔

مطلب یہ کہ حیرتؔ صاحب کی شاعری رندی اور سرمستی کی شاعری نہیں، سیدھی سادی شاعری ہے جس میں ان کے داخلی احساسات کا پرتو ضرور شامل ہے، جذبہ کی بھرپور آمیزش ہے مگر "اک گونہ بیخودی کی کمی ہے"۔" میں زہر ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند"۔ ہوسکتا ہے کبھی یہ کمی بھی پوری ہوجائے تو پھر میں بھی حیرتؔ صاحب کو غزل گویوں کا پیشوا اور امام بنانے پر آمادہ ہوجاؤں گا۔ لیکن اگر آج میں اس بات پر اصرار کروں کہ نہیں حیرتؔ صاحب تو موجودہ غزل گویوں کے پیشوا ہیں تو مجھے حیرتؔ صاحب کے سلسلہ میں یہ سننے کے لئے طیار ہونا پڑے گا ؎

مسجد میں امام آج ہوا آکے کہاں سے
کل تک تو یہی میر خرابات نشیں تھا

ء۱ بے طلب بے خبر نہیں آتے — یہ مصرعہ حیرتؔ صاحب نے یوں بھی کہا تھا۔ (سلطان)

باب الاستفسار

(اسلام اور حدِ زنا)

(سید محمد مبین صاحب - بنارس)

کل ایک صاحب نے دوران گفتگو میں ظاہر کیا کہ اسلام میں زنا کی سزا سنگسار کرنا بھی ہے اور سو کوڑے بھی مارنا - اور یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک ہی جرم کی دو مختلف سزائیں کیسی اور اگر ان کا تعلق جرم کی مختلف نوعیتوں سے ہے، تو وہ کونسی ہیں کیا ہیں - میں اس کا کوئی معقول جواب نہ دے سکا - اگر نامناسب نہ ہو تو اس مسئلہ پر تفصیلی روشنی ڈال کر ممنون فرمایئے۔

(نگار) آپ نے ایک ایسا مسئلہ چھیڑ دیا ہے جو قرآن کی رو سے تو بالکل صاف ہے، لیکن اگر احادیث، سنتِ نبوی اور عمل صحابہ کو سامنے رکھا جائے تو یہ کافی پیچیدہ نظر آتا ہے۔

آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ قرآن میں زنا کی سزا سنگسار کرنا کسی جگہ مذکور نہیں بلکہ صاف صاف سو کوڑے مارنا درج ہے :-

"الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ"

(زانی و زانیہ کو سو سو کوڑے مارو)

لیکن چونکہ تاریخ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ اور بعض صحابہ نے سنگسار کئے جانے کا بھی حکم دیا ہے، اس لئے یہ سوال یقیناً پیدا ہوتا ہے کہ حکم قرآنی کے خلاف کیوں سنگسار کئے جانے کا حکم دیا گیا۔

وہ حضرات جو قرآن میں ناسخ و منسوخ کے قایل ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ پہلے کوڑے مارنے ہی کا حکم دیا گیا تھا لیکن بعد کو یہ حکم منسوخ کرکے رجم (سنگساری) کا حکم دیا گیا۔ لیکن وہ رجم والی آیت کہاں گئی اس کا جواب ان کے پاس کوئی نہیں۔

اس سلسلہ میں وہ ایک قول تو حضرت عمر کا یہ نقل کرتے ہیں کہ :- "رسول اللہ نے بھی رجم کیا اور ہم نے بھی آپ کے بعد اس پر عمل کیا ہے ممکن ہے لوگ یہ کہیں کہ قرآن میں رجم کا حکم نہیں ہے، اس لئے اگر مجھے یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ مجھ پر کلام خدا میں زیادتی کا الزام لگایا جائے گا تو میں قرآن کے حاشیہ پر یہ حکم درج کردیتا کہ :-

"الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما البتۃ"

(بڑی عمر کے مرد عورت اگر یہ حرکت کریں تو انھیں ضرور سنگسار کرو)

دوسری روایت حضرت عایشہ سے یہ بیان کی جاتی ہے کہ :- "رجم اور رضاعت کی آیتیں ایک کاغذ پر لکھی ہوئی میرے تکیہ کے نیچے رکھی ہوئی تھیں - جب رسول اللہ کا وصال ہوا اور ہم لوگ تجہیز و تکفین میں مشغول ہوگئے تو ایک بکری آئی اور اس کاغذ کو کھا گئی"

اب آیئے پہلے ان دو روایتوں کی تنقیح کرلیں :-

حضرت عایشہ سے جو روایت منسوب کی جاتی ہے وہ درایتاً قطعاً ساقط الاعتبار ہے، کیونکہ اس سے کچھ پتہ نہیں چلتا کہ یہ آیت

جس کو بکری کھا گئی وہ رحلت نبوی سے کتنے دن پہلے نازل ہوئی تھی اور کیوں تکیہ کے نیچے رکھی رہ گئی، علاوہ اس کے یہ بھی مستبعد ہے کہ یہ آیت نازل ہوئی ہو اور فوراً اس کی کتابت نہ ہوئی ہو، جبکہ دستور یہی تھا کہ نزول وحی کے وقت ہی ہر آیت ضبط تحریر میں آجاتی تھی۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ آیت ٹھیک اس وقت نازل ہوئی جب رسول اللہ کی رحلت کا وقت قریب تھا تو بھی اس روایت سے اتنا ضرور پتہ چلتا ہے کہ نزول آیت اور رحلت کے درمیان اتنا وقفہ ضرور ہوا کہ کاتب وحی نے اس کی کتابت کر کے حضرت عائشہ کو دیدی ہوگی اور متعدد صحابہ نے بھی جو رحلت نبوی کے وقت وہاں موجود تھے اس وحی کو سنا ہوگا، لیکن حضرت عائشہ کی اس روایت کی تصدیق کسی اور صحابی کی روایت سے نہیں ہوتی۔

اب رہا حضرت عمر کا قول، سو اگر اس روایت کو صحیح باور کر لیا جائے تو اس سے یہ تو ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ آپ رجم کو قرآنی حکم سمجھتے تھے اور اسی لئے آپ کو حیرت تھی کہ کاتب وحی نے اسے کیوں متن قرآن میں شامل نہیں کیا، لیکن اس کا انھیں پورا یقین نہ تھا کیونکہ کاتب وحی نے اسے شامل قرآن نہ کیا تھا اور وہ اتنی جرأت نہ کر سکتے تھے کہ محض اپنی یاد پر بھروسہ کر کے متن قرآن میں شامل کر دیتے۔ بظاہر یہ گتھی بہت الجھی ہوئی نظر آتی ہے، لیکن حضرت زید بن ثابت کی ایک روایت ہے جو کاتب وحی تھے یہ آسانی سلجھ جاتی ہے۔ روایت یہ ہے:۔

"سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذزنی الشیخ والشیخۃ فارجموھما البتۃ"

(یعنی میں نے رسول اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جب عمر رسیدہ مرد و عورت اس فعل شنیع کے مرتکب ہوں تو انھیں سنگسار کر دو)

لیکن یہ صرف حدیث تھی اور وحی الٰہی نہ تھی۔ یعنی یہ رسول اللہ کی ایک اجتہادی رائے تھی فرمان خداوندی نہ تھا۔ جسے حضرت عمر نے بھی سنا ہوگا لیکن انھوں نے اسے وحی الٰہی سمجھ لیا اور متن قرآنی میں اس کے نہ پائے جانے سے آپ کو تعجب ہوا۔

اس بات کا ثبوت کہ رجم کا حکم قرآنی حکم نہ تھا، ایک اور واقعہ سے بھی ملتا ہے اور وہ یہ کہ ایک بار حضرت عمر رسول اللہ کے پاس گئے اور درخواست کی کہ رجم کا حکم لکھ کر دیدیجئے۔ لیکن رسول اللہ نے اسے پسند نہیں کیا اور کوئی تحریر اس قسم کی نہیں دی ـــ حالانکہ اگر رجم حکم الٰہی ہوتا تو رسول اللہ کبھی ایسی تحریر دینے سے انکار نہ فرماتے۔

سب سے بڑا ثبوت رجم کے حکم خداوندی نہ ہونے کا ہمیں خود قرآن ہی سے ملتا ہے۔

سورۂ النساء میں جہاں لونڈیوں سے نکاح کرنے کی اجازت دی گئی ہے وہیں یہ بھی ظاہر کر دیا گیا ہے کہ:۔

"فاذا احصن فان آتین بفاحشۃ فعلیھن نصف ما علی المحصنٰت من العذاب"

(اگر شادی شدہ لونڈیوں سے فحش سرزد ہو تو آزاد منکوحہ عورتوں کے مقابلہ میں ان کو نصف سزا دی جائے)

اس سے ظاہر ہے کہ خدا نے زنا کی سزا رجم مقرر نہیں کی ورنہ نصف سزا کا ذکر سورۂ النساء میں نہ ہوتا، کیونکہ سنگساری کے معنی یقینی موت کے ہیں اور موت کی سزا کو نصف نہیں کیا جا سکتا۔

سورۂ نور جس میں حد زنا سو کوڑے بتائی گئی ہے، اور سورۂ النساء دونوں مدنی سورتیں ہیں۔ جو ہجرت کے چوتھے سال مدینہ میں نازل ہوئیں اس سے قبل خدا کی طرف سے کوئی حکم حد زنا کے باب میں نازل نہیں ہوا تھا اور رسول اللہ نے شریعت یہود کے مطابق سزائے رجم ہی کو جاری کیا، لیکن یہ بات ضرور تعجب کی ہے کہ سورۂ النور کے نزول کے بعد بھی (جس میں حد زنا صرف کوڑے مارنا مقرر کی گئی ہے) اسلام میں رجم کی سزا لوگوں کو دی گئی اس کا سبب غالباً وہ حدیث تھی جس میں زید بن ثابت نے رسول اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ:۔

"الشیخ والشیخۃ فارجموھما البتۃ"

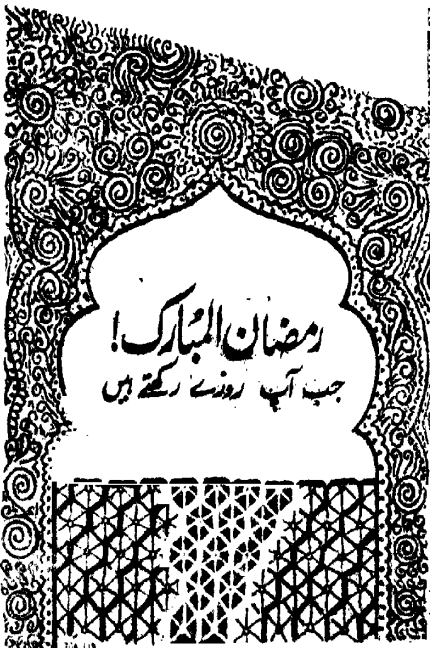
لیکن اس میں بھی عمر رسیدہ مرد و عورت کی قید لگا دی گئی ہے۔ عام حکم رجم کا نہیں دیا گیا۔

اس سلسلہ میں بعض اور روایات بھی پائی جاتی ہیں، مثلاً ایک یہ کہ جب کنواری عورت سے یہ جرم سرزد ہو تو اسے ایک سال کے لئے

جلا وطن بھی کیا جائے اور جب شادی شدہ مرد عورت اس جُرم کے مرتکب ہوں تو انھیں کوڑے بھی مارے جائیں اور رجم بھی کیا جائے چنانچہ حضرت علی نے ایک عورت شرحتہ الہمدانیہ کو پہلے کوڑوں کی سزا دی اور پھر رجم کرایا۔ اور اس کی توجیہ انھوں نے یہ کی کہ کوڑے خدا کے حکم کے مطابق لگائے گئے اور رجم سنتِ نبوی کی پابندی تھی، حالانکہ جس شخص کو رجم کی سزا دینا ہے اس کو پہلے کوڑے لگوانا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

بہرحال قرآن میں کسی جگہ رجم کا حکم نہیں پایا جاتا اور اگر صحابہ نے اسے اختیار کیا تو اس کا تعلق ان احادیث نبوی سے تھا جن میں رسول اللہ نے ازروئے اجتہاد رجم کا حکم دیا تھا۔

اس سلسلہ میں ایک بات اور غور طلب ہے وہ یہ کہ قرآن کی آیت (سورۂ النور) میں زانی و زانیہ سے کیا مراد ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد صرف وہ مرد عورت ہیں جو شادی شدہ نہ ہوں، لیکن اگر وہ شادی شدہ ہوں (جنھیں محصن ومحصنات کہتے ہیں) تو ان کی سزا سنگساری کرنا ہے۔ لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ اگر قرآن میں یہ حکم کنواروں ہی کے لئے مخصوص سمجھ لیا جائے (جس کی بظاہر کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی) تو پھر لازماً محصن ومحصنہ (شادی شدہ مرد عورت) کے لئے بھی حدِ زنا کی صراحت ہونا چاہئے تھی حالانکہ قرآن میں یہ کہیں موجود نہیں ہے۔

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس صراحت کی ضرورت نہ تھی، کیونکہ جب سورۂ النساء میں صراحتاً یہ کہہ دیا گیا ہے کہ شادی شدہ لونڈیوں کی حدِ زنا، محصنات (شادی شدہ آزاد عورتوں) کے مقابلہ میں نصف ہے تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ محصنات کی سزا بھی ان کو کوڑے ہی مارنا ہے، نہ کہ رجم کرنا۔

چھوکرہ
بہترین اور نفیس کوالٹی ہے
ہماری خصوصیات
کپڑا
سلکی پلین
جورجٹ
بجبرگ
کریپ
ساٹن
لفافہ
بشرٹ کلاتھ
شنٹون
ٹاملین
نندن
کپڑا
سلکی پرنٹس
فرنچ کوٹین
چھوکرہ کوٹین
ساٹن فلورنس
گولڈ کریپ
دل بہار
لنن
شنٹون
کپڑا
اونی
گیبرڈین
سوٹنگ
شال
سرج
پانامہ
پرشیا
ان کے علاوہ نفیس سوتی چھینٹ اور اونی دھاگہ
تیار کردہ
دی امرتسر رین اینڈ سلک ملز پرائیویٹ لمیٹڈ جی - ٹی روڈ - امرت سر
ٹیلیفون 2562
تار کا پتہ: "رین" (Rayon)
سٹاکسٹ = ٹراونکور رین لمیٹڈ - برائے سلکی دھاگا اور مومی (سیلوفین) کاغذ

باب الانتقاد

حدیثِ دل

(اڈیٹر)

جناب غلام ربانی تاباں کی غزلوں کا مجموعہ ہے اور اگر صرف ایک فقرہ میں اس پر اظہار رائے کیا جائے تو یہ کہدینا کافی ہوگا کہ اس سے زیادہ موزوں نام اس مجموعہ کا کوئی اور ہو نہ سکتا تھا، کیونکہ اس میں واقعی دل کی باتیں ہیں اور دل ہی کی زبان میں۔ دل کی زبان کیا ہوتی ہے؟ یہ ایک غزل گو شاعر ہی بتا سکتا ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ جناب تاباں کو حق پہونچتا ہے کہ وہ اس سوال کے جواب میں اپنا مجموعۂ کلام "حدیثِ دل" پیش کر دیں اور کچھ نہ کہیں۔

جناب تاباں پیشہ ور شاعر نہیں ہیں اور اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ یہ مجموعہ باوجودیکہ پچھلے آٹھ سال کی فکر کا نتیجہ ہے صرف ۵۵ غزلوں پر مشتمل ہے۔ (اس سے پہلے ان کی نظموں کا ایک مجموعہ "سازِ لرزاں" کے نام سے شایع ہو چکا ہے۔ لیکن میری نگاہ سے نہیں گزرا) عام طور پر شاعر کی "صفات حسنہ" میں اس کی صفت "پُرگوئی" کا بھی ذکر کیا جاتا ہے، لیکن میرے نزدیک وہ داخلِ سیئات ہے اور مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ تاباں شاعر یقیناً ہیں لیکن "ہردم نالہ کھینچے جائے" کی لت انھیں نہیں ہے۔

غزل کا مفہوم و معیار اب سے پہلے جو کچھ رہا ہو، لیکن موجودہ دور ترقی میں وہ صرف محبوب و ذکرِ محبوب تک محدود نہیں ہے (جس کا اصطلاحی نام ان کے یہاں "ادب برائے ادب" ہے) "ادب برائے زندگی" نہیں۔ حالانکہ "ذکرِ محبت" دراصل "شورشِ زندگی" ہی کا دوسرا نام ہے۔ خیر یہ بحث غیر متعلق سی ہے اور فی الحال اس کو چھیڑنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن اس سلسلہ میں یہ ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ جناب تاباں بھی اسی جماعت کے ایک فرد ہیں، جو غزل کو صرف بیان حسن و عشق تک محدود رکھنے کی قایل نہیں ہیں، چنانچہ خود انھوں نے اپنے حرف آغاز" میں ظاہر کر دیا ہے کہ "غزل عصری مسایل کے بیان کی پوری صلاحیت اپنے اندر رکھتی ہے، اور میں نے اپنی غزل کو حسن و عشق کی واردات تک محدود نہیں رکھا اور میں جس نظریۂ حیات کا حامل (قایل؟) ہوں، اس کی جھلک آپ کو میرے اشعار میں بھی مل جائے گی"۔

میں اس وقت یہ جستجو نہ کروں گا کہ انھوں نے اپنے دیوان میں کن عصری مسایل پر اظہار خیال کیا ہے اور ان کا نظریۂ حیات کیا ہو کیونکہ اسکے لئے مجھے بعض اچھے خاصے اشعار کو بھی کھینچ تان کر "عصری مسایل" پر منطبق کرنا پڑے گا اور یہ "بے لطفی" مجھے گوارا نہیں، خاصکر اس صورت میں کہ جب مجھے ان کے کلام میں بہت سی پاکیزہ مثالیں اس تغزل کی بھی ملتی ہیں جن کا تعلق حیات و اسباب حیات کی بقا سے نہیں بلکہ "دیدن ہماں و جاں دادن ہماں" سے ہے۔

اگر تاباں صاحب "عصری مسایل" کا ذکر اپنے دیباچہ میں نہ کرتے تو قیامت تک مجھے پتہ نہ چلتا کہ ان کے کلام میں ماورائے حسن و عشق کچھ اور باتیں بھی پائی جاتی ہیں اور غالباً یہی جناب تاباں کے کلام کا حقیقی حسن ہے۔ تاباں نے ایک غزل میں دو جگہ کھلم کھلا "مسایل عصری" کا ذکر کیا ہے:

وہ کاروبار جبر سیاست نہیں جسے معمولِ خسروانِ وطن ہو کے رہ گیا

اک مسئلہ زبان کا تھا وہ بھی خیر سے تاباں سخن برائے سخن ہو کے رہ گیا۔

اور یہی دونوں تغزل سے خارج ہیں۔

تاباںؔ کا حقیقی ذوقِ تغزل کیا ہے، اس کی تعیین ذیل کے چند شعروں سے بہ آسانی ہوسکتی ہے :-

دل کی جانب رازِ دارانہ نظر ہونے لگی   زندگی دشوار سے دشوار تر ہونے لگی،
مل گیا شاید اسیروں کو بہاروں کا پیام   پھر قفس میں گفتگوئے بال و پر ہونے لگی
اب نگاہِ شوق کی گستاخیوں کا ذکر کیا   برملا عرضِ تمنا در گزر ہونے لگی
کوچۂ ساقی میں پھر اپنا گزر ہونے لگا   پھر اسی انداز سے تاباںؔ بسر ہونے لگی

کتنے پاکیزہ اشعار ہیں، لیکن اگر تاباںؔ صاحب یہ کہیں کہ "میں نے تو ان اشعار میں ہندوستان کی جنگ آزادی اور اس کے عواقب و نتائج کا ذکر کیا ہے" تو سوا اس کے کہ میں خون کا سا گھونٹ پی کر رہ جاؤں اور کیا کرسکتا ہوں۔

تاباںؔ صاحب بڑے اچھے ذوق کے غزل گو شاعر ہیں اور حسرتؔ موہانی کا وہ رنگ جو "مومن اسکول" کی یادگار ہے، ان کے یہاں بڑی نفاست و پاکیزگی کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ مثلاً چند اشعار ملاحظہ ہوں :-

تباہیوں کا تو دل کی گلہ نہیں لیکن   کسی غریب کا یہ آخری سہارا تھا
بہت لطیف تھے نظارے حسن برہم کے   مگر نگاہ اٹھانے کا کس کو یارا تھا
یہ کہیئے ذوقِ جنوں کام آگیا تاباںؔ   نہیں تو رسم و رہِ آگہی نے مارا تھا
خیالِ یار ترا شکریہ، رہِ غم میں   بس ایک تو نے دلِ مبتلا کا ساتھ دیا
نگاہِ شوق کے یہ حوصلے کوئی دیکھے   کہ ہر نظارۂ صبر آزما کا ساتھ دیا

تجھے خبر بھی نہیں ہے کہ دل کی دھڑکن نے   کہاں کہاں تری آواز پا کا ساتھ دیا

قفس میں رہ کے بھی اکثر بہار کا دامن   نظر سے چوم لیا ہم نے احترام کے ساتھ

پائے طلب کو لغزشِ پیہم کے باوجود   وابستگی وہی ہے تری رہگزر کے ساتھ

آزردگیٔ شوق یہ اک خاص ادا سے   تسکیں یہ اشاراتِ نظر یاد رہے گی

پابندیٔ آدابِ محبت پہ یہ اصرار !   فہمائشِ دزدیدہ نظر یاد رہے گی

دل اپنی ہزیمت کو تو اب بھول چلا ہے   ہاں دوست تری فتح و ظفر یاد رہے گی

ایک آشوبِ تمنا یہ نہیں کچھ موقوف   دل نے ہر رنگ میں تعلیم زیاں پائی ہے

بہانہ ڈھونڈھ لیا تجھ سے بات کرنے کا   کچھ اور مقصدِ عرضِ ہنر نہیں اے دوست

قریب آئے تو خود جان اعتبار بھی تھے   وہی جو مدتوں وہم و گماں سے دور رہے

جب سے تری جانب نگراں رہنے لگا ہے   دل بے خبرِ کون و مکاں رہنے لگا ہے

اللہ رے اس انجمنِ ناز کی رونق   فردوس کا نظروں میں سماں رہنے لگا ہے

اک محوِ تغافل کا تصرف ہے کہ اب شوق   بیگانۂ نازِ دگراں رہنے لگا ہے

تم کیا بدل گئے کہ زمانہ بدل گیا   تم سرگراں نہ تھے تو کوئی سرگراں نہ تھا

تاباں خلوصِ اہلِ حرم میں بھی تھا مگر   اس انجمن میں اپنا کوئی رازداں نہ تھا

لب پہ ہنسی جو آئی حیا اور بڑھ گئی   اللہ رے درگزر کہ سزا اور بڑھ گئی

چمن میں عام ہو پھر رسمِ چاک دامانی   چلو کہ جشنِ بہاراں کا اہتمام کریں

حسرت موہانی کے آخری دور کی ایک مشہور غزل ہے، جس کا مطلع ہے :-

اک خلش ہوتی ہے محسوس رگِ جاں کے قریب   آن پہونچے ہیں مگر منزلِ جاناں کے قریب

اسی زمین میں تاباں صاحب نے بھی فکر کی ہے، دو شعر ملاحظہ ہوں :-

رہروِ شوق کو کچھ اس کی خبر ہے کہ نہیں   منزلِ درد بھی ہے منزلِ جاناں کے قریب

حوصلہ دیکھ لیا وحشتِ دل کا تاباں   جیب و دامن بھی تھے کم بخت گریباں کے قریب

مندرجۂ بالا اشعار سے ظاہر ہوتا ہے کہ تاباں، حسرت سے کس درجہ متاثر ہیں اور اس رنگ کے نباہنے میں وہ کس قدر کامیاب ہیں اصل چیز شاعری میں صرف اندازِ بیان ہے اور اسی کی ندرت و جدت اک پامال خیال کو بھی تازگی بخش دیتی ہے۔ تاباں کے یہاں ہم کو اکثر اس کی مثالیں مل جاتی ہیں، مثلاً جنوں و خرد کے تقابل میں جیب و آستیں کا ذکر بڑی پامال سی بات ہے، لیکن تاباں نے اپنے اندازِ بیان سے اس خیال کو بالکل نئی چیز بنا دیا، کہتے ہیں :-

مری جامہ دری نے راز یہ کھولا زمانہ پر   خرد، دھوکے دیا کرتی ہے جیب آستیں بن کر

طور و برقِ طور کا ذکر بھی بڑی فرسودہ سی بات ہے لیکن تاباں اس کو ایک خاص زاویۂ نگاہ سے اس طرح پیش کرتے ہیں :-

یہ کاروبارِ مشیت بھی خوب ہے تاباں
کسی پہ برق گرے، زد پہ طور آ جائے

آرزو اور غمِ حیات کے ذکر میں ان کی ندرتِ بیان ملاحظہ کیجئے :-

کبھی جو یادِ خراباتِ آرزو آیا   غمِ حیات کی تلخی میں کچھ کمی پائی

اسی طرح حُسنِ تعبیر و پاکیزگیٔ تشبیہ و استعارہ کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں :-

ہونٹوں سے جھلکتا ہوا نازک سا تبسم   تابندگیٔ سلکِ گہر یاد رہے گی
نکھر گئے ہیں پسینے میں بھیگ کر عارض   گلوں نے اور بھی شبنم سے تازگی پائی

الغرض تاباںؔ صاحب عہدِ حاضر کے ان خوش فکر شاعروں میں ہیں جو کلاسکل اسلوبِ بیان سے بیزار نہیں ہیں، خاص امتیاز کے مالک ہیں اور جذبات و تاثرات کے اظہار میں وہ بڑی "انجمن آرائی" سے کام لیتے ہیں۔ لیکن بایں ہمہ ان کا کلام نقص سے خالی نہیں۔ موجودہ نسل کے شعراء میں یہ نقص بلا امتیاز سب میں پایا جاتا ہے کہ وہ شعر کہنے کے بعد کبھی غور نہیں کرتے کہ جو کچھ وہ کہنا چاہتے ہیں، صحیح طور پر کہہ سکے ہیں یا نہیں اور مفہوم پوری طرح ادا ہوگیا یا نہیں۔ یہ نقص تاباںؔ صاحب کے یہاں بھی پایا جاتا ہے۔

اس میں شک نہیں نثار کے مقابلہ میں شاعر کو بعض خاص رعایتیں حاصل ہیں، مثلاً یہ کہ اسلوبِ بیان میں وہ نثر کی ٹکنک کا پابند نہیں، اور اسے کہیں کہیں حذفِ الفاظ کی بھی اجازت ہے، لیکن یہ بڑی نازک بات ہے اور اس سے فایدہ اُٹھانا بڑی احتیاط چاہتا ہے۔ افسوس ہے کہ تاباںؔ صاحب بھی اس باب میں زیادہ محتاط نہیں مثلاً ان کا ایک شعر ہے :-

اشک وہی جو تارا بن کر پلکوں پر تھراتا ہے   درد وہی جو میٹھے میٹھے گیتوں میں ڈھل جاتا ہے

دونوں مصرعوں میں وہی کے بعد ہے لانا ضروری تھا۔ حالانکہ وہی کی جگہ "وہ ہے" لکھ دیتے تو یہ نقص پیدا نہ ہوتا۔

اسی غزل کا ایک اور مصرعہ ہے :-

میں تو اک آوارہ شاعر ہوش و خرد سے بیگانہ

اس میں بھی ہوں غائب ہے حالانکہ تو کی جگہ ہوں لکھ سکتے تھے۔

ایک اور شعر ملاحظہ ہو :-

میرے افکار کی رعنائیاں تیرے دم سے   میری آواز میں شامل تری آواز بھی ہے

اس کے پہلے مصرعہ میں بھی ہیں غائب ہے حالانکہ اس کا اظہار ضروری تھا۔

شوخی میں شرارت میں متانت میں حیا میں   جو راز کا عالم تھا وہی راز کا عالم

دوسرے مصرعہ میں نہ صرف ایک لفظ بلکہ ایک پورا فقرہ (اب بھی ہے) محذوف ہے۔

فروغِ طور کی یوں تو ہزار تاویلیں

قطع نظر اس سے کہ "فروغِ طور" کہنا صحیح ہے یا نہیں۔ تاویلیں کے بعد ہیں ہونا چاہئے۔

اب اس سے آگے وہ مسجد یہ میکدہ تاباںؔ

اس مصرعہ میں بھی مسجد کے بعد ہے لکھنا ضروری تھا۔

بھولے تو جیسے ربط کوئی درمیاں نہ تھا

حالانکہ بھولے تو کے بعد جب تک ایسے نہ لایا جائے جیسے کہنے کا موزوں محل پیدا نہیں ہوتا۔

فروغِ نشو و نما شوخیٔ نمو کہئے   مگر وہ گل جسے گلشن کی آبرو کہئے

"مگر وہ گل" کا استعمال بالکل میری سمجھ میں نہیں آیا۔ شاعر غالباً یہ کہنا چاہتا ہے کہ گل کو فروغِ نشو و نما کہئے یا شوخیٔ نمو لیکن میں تو اسے گلشن کی آبرو کہتا ہوں، مگر یہ مفہوم شعر سے متبادر نہیں۔

علاوہ اس کے پہلے مصرع میں "فروغِ نشو و نما" کہنے کے بعد "شوخیٔ نمو" کہنے کی کوئی وجہ نہ تھی جبکہ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ اسی طرح کا ابہام اس شعر میں بھی ہے :-

دل کا معاملہ نگہ مختصر کے ساتھ   چلتی رہی ہے چھیڑ سی کیف و اثر کے ساتھ

نقص بیان کی وجہ سے شعر دولخت ہوگیا، علاوہ اس کے دوسرے مصرع کے مفہوم کے لحاظ سے "نگہ مختصر کا معاملہ دل کے ساتھ" کہنا چاہئے تھا نہ کہ دل کا معاملہ نگہ مختصر کے ساتھ۔ (گو نگہ مختصر بھی اپنی جگہ صحیح نہیں) مختصر کے معنی کوتاہ کے ہیں جو مقدار ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور کوتا نظر کا مفہوم بالکل دوسرا ہے علاوہ بریں دوسرے مصرع میں "چلتی رہی ہے چھیڑ سی" کہا گیا ہے اس لئے اس کی رعایت سے "نگاہِ دمبدم" کہنا چاہئے تھا "نگاہِ مختصر" میں تواتر کہاں کہ چھیڑ کا مفہوم اس سے پیدا ہو۔

ظالم وہ تری پہلی نظر یاد رہے گی　　　میں بھولنا چاہوں بھی مگر یاد رہے گی

دوسرے مصرعہ کا انداز بیان صحیح نہیں۔ کہنا یوں چاہئے تھا کہ:۔ "میں بھولنا چاہوں تو بھی یاد رہے گی"۔ یا اس طرح کہ:۔
"میں بھولنا چاہوں تو بھی بھلا نہیں سکتا"۔

تاباں صاحب جس طرح ترک الفاظ کے باب میں غیر محتاط ہیں اسی طرح وہ کبھی کبھی الفاظ کا "غیر ضروری اضافہ" بھی کر جاتے ہیں، مثلاً

خون انجم میں جب شامل خون تمنا ہوتا ہے　　　صبح کا رنگیں دامن جیسے رنگیں تر ہو جاتا ہے

دوسرے مصرعہ میں جیسے بالکل زاید بلکہ بے محل ہے۔

غزل میں انتخاب الفاظ کا مسئلہ بھی بڑا اہم و نازک مسئلہ ہے اور ذرا سی لغزش اچھے سے اچھے شعر کو داغدار کر دیتی ہے، مثلاً:۔

یہ منزل کی کشش ہے یا شعور جادہ پیمائی　　　بہر مشکل مذاق جستجو بڑھتا ہی جاتا ہے

پہلا مصرع کتنا صاف و پاکیزہ ہے۔ لیکن دوسرے مصرعہ میں "بہر مشکل" نے اس کو بوجھل بنا دیا۔ حالانکہ وہ بغیر کسی تردد کے یوں کہہ سکتے تھے:۔

کہ ہر مشکل پہ ذوقِ جستجو بڑھتا ہی جاتا ہے

اسی زمین کا دوسرا شعر ہے :-

حضورِ محتسب رندوں کی بے باکی کوئی دیکھے　　جوابًا حلقۂ جام و سبو بڑھتا ہی جاتا ہے

جوابًا قطعًا غزل کی زبان نہیں۔

جنوں میں اور خرد میں درحقیقت فرق اتنا ہے　　یہ زیرِ دار ہے ساقی، وہ زیرِ دام ہے ساقی

دوسرے مصرعہ میں زیرِ دار کی جگہ سرِ دار یا بالائے دار ہونا چاہئیے "زیرِ دار" تو تماشائی بھی جمع ہو جاتے ہیں، علاوہ اس کے سب سے بڑا معنوی نقص اس شعر میں یہ ہے کہ زیرِ دار ہونے کا اشارہ خرد کی طرف کیا گیا ہے حالانکہ خرد کا یہ تقاضہ ہی نہیں کہ وہ برسرِ دار آئے۔ یہ کام تو صرف جنوں کا ہے کہ وہ زیرِ دام بھی آجائے اور بالائے دار بھی۔

کبھی جو چار قطرے بھی سلیقہ سے نہ پی جائے　　وہ رندِ خام ہے ساقی، وہ ننگِ جام ہے ساقی

عدمِ سلیقہ سے غالبًا "بہک جانا" مراد ہے، لیکن یہ کوئی اچھی تعبیر نہیں۔ علاوہ اس کے ننگِ جام کہنا بھی محلِ نظر ہے۔ ننگِ میخانہ یا ننگِ بادہ نوشی کہنا چاہئیے تھا۔

جلوہ پابندِ نظر بھی ہے نظر ساز بھی ہے　　پردۂ راز بھی ہے، پردہ در راز بھی ہے

نظر ساز نادرست ترکیب ہے۔ "نظر سازی" نہ اردو میں مستعمل ہے نہ فارسی میں، نظر ساز کی جگہ نظر باز کہتے تو فی الجملہ کوئی مفہوم پیدا ہو سکتا تھا۔

لائی تری محفل میں مجھے آرزوئے دید　　درپیش ہے پھر مرحلۂ طور کی تجدید

مرحلہ، منزل کو کہتے ہیں اور منزل کی تجدید بے معنی سی بات ہے۔ "واقعۂ طور" کہنا چاہئیے تھا گو اس میں ثقل ضرور ہے۔

کسی کے ہاتھ میں جامِ شراب آیا ہے　　کہ ماہتاب تہِ آفتاب آیا ہے

تشبیہ و بیان دونوں ناقص ہیں، جامِ شراب کو آفتاب کہنا تو درست ہے لیکن ہاتھ کو ماہتاب کہنا کیا معنی، علاوہ اس کے دوسرا نقص یہ ہے کہ پہلے مصرع میں تو یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ جامِ شراب ہاتھ میں آیا لیکن دوسرے مصرع میں جب تشبیہ سے کام لیا گیا تو ماہتاب کا تہِ آفتاب آنا ظاہر کیا گیا، اگر یوں کہا جاتا کہ آفتاب بالائے ماہتاب آیا ہے تو بے شک دونوں مصرع کے اندازِ بیان میں مطابقت پیدا ہو سکتی تھی، گو بیان و معنی کے لحاظ سے بھی کوئی خاص بات اس میں پیدا نہ ہوتی۔

ہمیں تو راس ہی آئی فغاں کی بے اثری　　مگر بتاؤ تو کوئی اثر کی منزل ہے

"راس آہی گئی" یا "راس آگئی" کی جگہ "راس ہی آئی" کہنا درست نہیں۔ دوسرے مصرع کا اندازِ بیان بھی اُلجھا ہوا ہے۔ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ ہمیں تو خیر فغاں کی بے اثری راس آگئی، لیکن اگر اثر واقعی کوئی چیز ہے تو ہمیں بتاؤ وہ کیا ہے، کہاں ہے؟ خیال پاکیزہ ہے لیکن افسوس ہے کہ شاعر اسے پوری طرح ظاہر نہ کر سکا۔

قیام شاملِ مشقِ خرام ہے "تاباں"　　سفر کا ترک بھی گویا سفر کی منزل ہے

"شامل" کا استعمال درست نہیں، اس کی جگہ اگر داخل کہتے تو خیر بات کچھ بن جاتی۔ علاوہ اس کے یہ محل "مشقِ خرام" کہنے کا بھی نہ تھا۔ "عزمِ خرام" کہتے تو بھی غنیمت تھا۔

بجوے، رسم و رہِ دنیا کی پابندی بھی ہے　　غالبًا کچھ شیخ کو زعمِ خرد مندی بھی ہے

جب تک دونوں مصرعوں کو اوپر سے مربوط نہ کیا جائے، شعر کا مفہوم متعین نہیں ہوتا اگر دوسرا مصرعہ یوں ہوتا تو مناسب تھا

اور شاید شیخ کو زعمِ خرد مندی بھی ہے

"تاباں" صاحب نے ایک مسلسل غزل میں اپنے محبوب کی جذباتی تصویر کھینچی ہے اور اس میں شک اس کے چند اشعار

بڑے پاکیزہ ہیں لیکن بعض اسی حد تک قابلِ اعتراض بھی - مثلاً :-

اُلجھے ہوئے جملوں میں شرارت بھی حیا بھی   جذبات میں ڈوبا ہوا آواز کا عالم

پہلے مصرع میں "اُلجھے ہوئے جملوں" کی جگہ "چبھتے ہوئے فقروں" کہنا چاہئے تھا۔ دوسرے مصرع کا اندازِ بیان درست نہیں آواز جذبات میں ڈوبی ہوئی ہوسکتی ہے۔ آواز کا عالم جذبات میں ڈوبا ہوا نہیں ہوسکتا۔ کہنا یہ چاہئے تھا :-

"جذبات ہی جذبات تھا آواز کا عالم"

یوں تو نہ تساہل، نہ تغافل، نہ تجاہل   کچھ اور ہے اس کافرِ طناز کا عالم

یوں تو کا استعمال اس جگہ بالکل بے محل ہے۔ یوں تو کہنے کے بعد ضروری ہو جاتا ہے کہ جس بات سے انکار کیا جاتا ہے اسی کے وجود کو بعد میں ثابت بھی کیا جائے۔ لیکن یہاں اس التزام کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

شوخی میں شرارت میں متانت میں حیا میں،   جو راز کا عالم تھا وہی راز کا عالم

دوسرا مصرع بہ لحاظ مفہوم بالکل ناقص و ناتمام ہے۔ شاعرہ کہنا چاہتی ہے کہ جو راز کا عالم پہلے تھا وہی اب بھی ہے اور اسے یوں کہہ سکتے تھے :-

"جو پہلے تھا اب بھی ہے وہی راز کا عالم"

بہار، باعثِ جمعیت چمن نہ ہوئی   شمیمِ گل کی پریشانیوں کے دن آئے

"جمعیت چمن" صحیح ترکیب نہیں۔ "جمعیت خاطرِ چمن" کہنا البتہ درست ہوسکتا تھا۔

کسی نے وقتِ مستی جام مے چھلکا دیا ورنہ   چراغِ طور پر دار و مدارِ روشنی ہوتا

اگر جام مے نہ چھلکتا تو صرف چراغِ طور پر کیوں دار و مدارِ روشنی ہوتا؟ تخصیص کی کوئی وجہ ظاہر نہیں کی گئی۔ کیا چراغ طور کے علاوہ روشنی کا سبب کوئی اور ہو ہی نہیں سکتا۔ دعوائے بے دلیل نامطبوع بات ہے۔

زہے قسمت تری مرضی سے وابستہ ہوئی ورنہ   نفس کی آمد و شد پر مدارِ زندگی ہوتا

دوسرے مصرع میں حصر و انحصار کا مفہوم پیدا کرنا ضروری تھا۔ یہ مصرع یوں ہونا چاہئے :-

نفس کی آمد و شد ہی مدارِ زندگی ہوتا

مدار کے ساتھ پر کا استعمال غیر ضروری ہے۔

بزمِ دل میں ابھی اندھیرا ہے   ساقیا تیز کر سبو کا چراغ

سبو کو چراغ کہنا نامناسب استعارہ ہے اور اس کو تیز کرنا اس سے زیادہ نامطبوع!

سوادِ تاک میں اک شعلۂ گمنام تھی ساقی   وہی صہبا کہ جو ہے آج شمعِ انجمن تاباں

تاک درختِ انگور کو کہتے ہیں۔ اس لئے سوادِ تاکستان کہنا تو درست ہے لیکن سوادِ تاک کہنا صحیح نہیں۔ اسی طرح "شعلۂ گمنام" کی جگہ "شعلۂ پنہاں" کہنا چاہئے تھا۔ دوسرے مصرع میں کہ زاید ہے۔

بھر آئی آنکھ تو اکثر کسی کے نام کے ساتھ   مگر وہ اشک جو چھلکا گئے ہیں جام کے ساتھ

"بھر آئی آنکھ — مگر وہ اشک" دونوں ایک دوسرے سے غیر متعلق ہیں۔ پہلے مصرع میں بھی لفظ اشک لانا چاہئے تھا تاکہ شعر کی صورت یہ ہو جاتی :-

بھر آئے اشک تو اکثر کسی کے نام کے ساتھ
مگر وہ اشک جو چھلکا گئے ہیں جام کے ساتھ

اور اس تکرار سے حسنِ بیان میں بھی اضافہ ہو جاتا۔

اک جنبشِ خفی پہ مدارِ حیات و مرگ　　　وابستہ ہو گئے ہیں کسی کے نظر کے ساتھ

مدار واحد ہے، اس لئے دوسرے مصرع میں "وابستہ ہو گیا ہے" کہنا چاہئے۔ بیان و معنی کا نقص یہ ہے کہ پہلے مصرع کا پہلا ٹکڑا "اک جنبشِ خفی پہ" بالکل زاید ہے۔ اس کو نکال دیجئے تو بھی مفہوم پورا ہو جاتا ہے۔

دلچسپ ہے نظارۂ گلشن نظر ہے شرط　　　کانٹے گلوں کے ساتھ ہیں شبنم شرر کے ساتھ

کانٹے تو بے شک گلوں کے ساتھ ہوتے ہیں۔ لیکن شبنم کا شرر سے کیا تعلق؟ شبنم کا حدت آفتاب سے یہ تعلق ضرور ہے کہ سورج کی گرمی اُسے اُڑائے جاتی ہے، لیکن یہ تعلق "گل و خار" کا سا تعلق نہیں اور نہ حدت آفتاب کو شرر کہہ سکتے ہیں۔

ہر روز مناتے تھے جہاں جشنِ ملاقات　　　وہ راہ گزر راہ گزر یاد رہے گی،

اول تو راہ گزر جشنِ ملاقات منانے کی کوئی جگہ نہیں، ایک دوسرے کو دیکھتے ہوئے گزر جانے کی جگہ ضروری ہے، ہاں اگر بفرضِ کر لیا جائے کہ تاباںؔ صاحب اور ان کا محبوب دونوں گلی میں، کہیں بیٹھ کر دیر تک راز و نیاز کی باتیں بھی کیا کرتے تھے تو بے شک اسے جشنِ ملاقات کہہ سکتے ہیں، لیکن عام طور پر ایسا ہوتا نہیں، علاوہ اس کے راہگذر کی تکرار بھی غیر ضروری تھی۔

اتنی آساں تو نہ تھی کام و دہن کی تہذیب　　　مدتوں تربیتِ پیرِ مغاں پائی ہے

آساں بہ اعلان نون نظم ہونا چاہئے تھا۔ "اتنی آسان نہ تھی" کہنے سے یہ نقص دور ہو سکتا تھا۔ علاوہ اس کے "کام و دہن کی تہذیب" بھی بے معنی سی بات ہے۔ اگر اس سے "تہذیبِ بادہ نوشی" مراد ہے، تو مراد صحیح نہیں، کیونکہ کام و دہن کا تعلق صرف چھکنے سے ہے نہ کہ جام پر جام چڑھانے سے جس کے یقیناً خاص آداب ہیں۔

شبِ فراق یہ محویتوں کا عالم ہے　　　کسی کی ہائے کسی کو خبر نہیں اے دوست

شبِ فراق میں اضطراب ہوتا ہے، بے چینی ہوتی ہے، محویت نہیں ہوتی۔ دوسرے مصرع میں "کسی کو کسی کی خبر" کہہ کر شاعر اپنے سوا کسی دوسرے شخص کی طرف اشارہ بھی کرتا ہے، ظاہر ہے کہ وہ شخص دوست نہیں ہو سکتا کیونکہ وہی مخاطب ہے، اس لئے وہ دوسرا کون ہو سکتا ہے؟ یہ بات بالکل میری سمجھ میں نہیں آئی، اگر فراق کی جگہ وصال کا لفظ ہوتا اور مفہوم یہ پیدا کیا جاتا کہ "شبِ وصال محویتوں کا یہ عالم تھا کہ اے دوست نہ مجھے تیری خبر تھی نہ تجھے میری" تو البتہ بات ٹھکانے کی ہو جاتی۔

رنگِ چمن، نگارِ خمستاں، فروغِ دیر　　　ہر منظرِ حیات اثر ہے تمہارے ساتھ

نگار فارسی میں نقش و محبوب کو کہتے ہیں اور بہ معنی حنا بھی مستعمل ہے (چنانچہ "دستِ حنا مالیدہ" کو "دستِ نگار دیدہ" بھی کہتے ہیں) لیکن خمستان کے ساتھ ان میں سے کوئی معنی چسپاں نہیں ہوتے۔ "فضائے خمستاں" کہنا زیادہ مناسب تھا۔ دوسرے مصرع میں "ہر منظرِ حیات اثر" ترکیب توصیفی ہے اور حیات اثر کا پورا فقرہ صفت ہے منظر کی۔ (یعنی ہر وہ منظر جو اثرِ حیات رکھتا ہے یا حیات بخش ہے) بڑی لطیف ترکیب ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس صورت میں "ہے" کا فاعل کس کو قرار دیا جائے گا، اگر یہ کہا جائے کہ "ہر منظرِ حیات اثر" پورا فقرہ فاعل ہے تو پھر "ہے" کے معنی وہی ہوں گے جو انگریزی میں "exists" سے پیدا کئے جاتے ہیں اور اس کا کوئی موقع نہیں۔

شاعر در اصل کہنا یہ چاہتا ہے کہ "وہ چمن ہو، میکدہ ہو یا دیر یہ سب اس وقت تک حیات بخش ہیں جب تک تم ساتھ ہو" لیکن یہ مفہوم ادا نہ ہو سکا۔ اگر دوسرے مصرعہ میں ترکیب توصیفی سے کام نہ لیا جاتا اور یوں کہتے کہ: "ہر منظر۔ حیات اثر ہے تمہارے ساتھ" تو البتہ ایک حد تک درست ہو سکتا تھا۔

ہونٹ جلیں یا سینہ سلگے، کوئی ترس کب کھاتا ہے　　　جام اسی کا جس نے تاباںؔ جرأت سے کچھ کام لیا

دوسرے مصرعہ میں جام اسی کا نا تمام فقرہ ہے۔ فعل (ہے) کا اظہار ضروری تھا۔ "جام ہے اس کا" کہنا چاہئے تھا۔

اس خیال کو شاد عظیم آبادی نے یوں ظاہر کیا ہے :-

یہ بزم مے ہے یاں کوتاہ دستی میں ہے محرومی اٹھالے جو بڑھا کر ہاتھ وہی مینا اسی کا ہے

بھولے تو جیسے ربط کوئی درمیاں نہ تھا اتنے بدل بھی سکتے ہو تم یہ گماں نہ تھا

پہلے مصرعہ میں جیسے سے قبل ایسے لانا مناسب تھا ۔ دوسرے مصرعہ میں بھی زاید ہے ۔

کوئی منزل ہے تری اور نہ کہیں تیرا پڑاؤ زندگی خانہ بدوشی کے سوا کچھ بھی نہیں

پہلے مصرع میں تری اور تیرا ضمائر خطاب ہیں، لیکن مخاطب غائب ہے ۔ یہ مصرعہ یوں ہونا چاہئیے :-

اس کی منزل ہے کہیں اور نہ کہیں اس کا پڑاؤ —— یا

کوئی منزل ہے نہ اس کی، نہ کہیں اس کا پڑاؤ

اگر یہ کہا جائے کہ خطاب زندگی سے ہے تو دوسرے مصرعہ کا انداز بیان یوں ہونا چاہئیے :-

اے زندگی تو خانہ بدوشی کے سوا کچھ بھی نہیں

پڑاؤ ثقیل لفظ ہے ، اس کی جگہ "قیام" کہہ سکتے تھے ۔

عشق نے شوخی انداز سکھائی ورنہ دلبری زلف بدوشی کے سوا کچھ بھی نہیں

اگر "زلف بدوشی" کی ترکیب کو گوارا کر لیا جائے تو بھی مفہوم کے لحاظ سے شعر ناقص ہے ۔ کیونکہ اگر کار دلبری صرف "زلف بدوشی" سے چل سکتا ہے تو بھی مقصود حاصل ہے ۔ عشق، شوخی انداز سکھائے یا نہ سکھائے ۔ علاوہ اس کے دلبری کو صرف "زلف بدوشی" پر منحصر سمجھنا بھی عجیب سی بات ہے ۔ کیا ایک معشوق اسی وقت تک دلبر کہا جا سکتا ہے جب تک وہ زلف بدوش ہے اور اگر کبھی وہ زلفوں کو سمیٹ لے تو پھر اس کی خوبصورتی و دلبری سب ختم ہو جاتی ہے ۔

فصل گل آئی ہے پھر برق نشیمن سے کہو اک چراغ اور جلے کنج چراغاں کے قریب

"کنج چراغاں" غلط ترکیب ہے ۔ کنج اس مال کو کہتے ہیں جو ایک جگہ ڈھیر کر دیا جائے اور چراغاں میں بسط و انتشار پایا جاتا ہے

تشنہ کاموں کو خبر دو کہ مرے ساقی نے میکدہ کھولدیا گلشن مژگاں کے قریب

مژگاں کو گلشن کہنا تاویل بعید کے بعد بھی درست نہیں ۔ علاوہ اس کے شعر سے یہ بھی پتہ نہیں چلتا کہ گلشن مژگاں کے قریب وہ کون سی جگہ ہے جہاں میکدہ کھولا گیا ہے ، اس سے مراد غالباً چشم محبوب ہے، لیکن اس صورت میں کھولدیا کیا معنی وہاں تو میکدہ ہر وقت کھلا رہتا ہے ۔ مژگاں کے ذکر سے شاعر نے کیا فایدہ اٹھایا، کچھ پتہ نہیں ۔

دل تباہ نے اک تازہ زندگی پائی تمھیں چراغ ملا ہم نے روشنی پائی

میں بالکل نہیں سمجھ سکا کہ تمھیں کا خطاب کس سے ہے اور چراغ سے کیا مراد ہے ۔ اگر تمھیں خطاب بہ محبوب ہے اور دل تباہ کو چراغ کہا گیا ہے تو یہ چراغ محبوب کو ملا کب، جس کا اظہار دوسرے مصرعہ میں کیا گیا ہے ۔
اگر یوں کہتے کہ "تم نے میرا دل لیا اور میں نے تازہ زندگی پائی" تو البتہ دوسرا مصرعہ مناسب تھا

ستم بھی تیرے تغافل کو سازگار آیا

وفا کی داد بھی ہم نے کبھی کبھی پائی

صحت زبان و بیان کے لحاظ سے دوسرا مصرعہ یوں ہونا چاہئیے :-

"وفا کی داد بھی ہم نے کبھی نہیں پائی"

نئے بھارت کے معمار

..... افکارِ تازہ سے ہے نمود

وہ ایک معمولی کاریگر تھا۔ دیہی کارخانے اور چھوٹے چھوٹے کام کاج میں اس کا اپنا کوئی ثانی نہ تھا۔ ماہ و سال بیت گئے، دن رات گزرتے گئے، محنت و جانفشانی کے ــــ وہ موجد بن گیا، ماہرین کا مرکز ہو گیا۔ آپ تو جانتے ہی ہیں کہ محنت رائیگاں نہیں جاتی، انتھک کوششیں جلد یا بدیر ضرور پھل لاتی ہیں۔

ہوا یوں کہ کارخانے کو ایک نہایت اہم مگر پیچیدہ اسپرنگ درکار تھا۔ باہر سے درآمد کرنے کے چارہ نہ تھا۔ تاہم کارخانے کے منتظمین نے کوشش کی کہ یہ اسپرنگ کارخانے ہی میں بننے لگے۔ عبداللہ سوامی جو کارخانے کے ضروریات کے مطابق ایک نیم تربیت یافتہ کاریگر تھا، بازی لے گیا۔ وہ ایک ایسا فکسچر ایجاد کرنے میں کامیاب ہو گیا، جس کے طفیل پہلے کی نسبت دس گنا زیادہ اسپرنگ روزانہ تیار ہونے لگے۔ کارخانے کو فائدہ پہنچا، گراں قدر غیر ملکی زرمبادلہ کی بچت بھی ہوئی۔ یہ تحریک آفریں کہانی شری ایم پی عبداللہ سوامی کی ہے، جو بنگلور کی انڈین ٹیلی فون انڈسٹریز میں ملازم ہے۔

عبداللہ سوامی جیسے پرخلوص اور انتھک کارکن صنعتی ترقی کی رفتار کو بڑھاوا دے کر نئے بھارت کی تعمیر میں ہاتھ بٹا رہے ہیں۔

پلان سے مضبوطی،
پلان سے خوشحالی

پلان کو کامیاب بنائیے
محنت سے،
بچت سے،

یادوں کے جزیرے

(فضا ابن فیضی)

میرے رنگ فکر کو جس نے کیا عشوہ فروش | وہ بہشت شعر و نغمہ کی فضا یاد آئے ہے
مسکرا اٹھی ہیں میرے حافظے کی خلوتیں | کیا کہوں کیا کیا حدیث جانفزا یاد آئے ہے
جس جگہ سیکھے مری نظروں نے آداب گناہ | وہ دیار نکہت و رنگ و نوا یاد آئے ہے
وہ دل مشتاق میں پیوستہ اک نازک سا تیر | بار بار اک چشم کافر ماجرا یاد آئے ہے
جیسے حل کر دے شفق میں کوئی سورج کی کرن | وہ لب و رخسار رنگیں کی فضا یاد آئے ہے
وہ رخ شاداب پر بکھرا ہوا رنگ چمن | وہ کف نازک پہ تحریر حنا یاد آئے ہے
تیری زلفوں نے نہ پایا آج تک جن کا سراغ | وہ جنون و آگہی کا سلسلہ یاد آئے ہے
وہ کشاکش وہ تری چشم تغافل کا سلام | وہ گریزاں قربتیں وہ فاصلہ یاد آئے ہے
تیری نظروں سے بھی رہ رہ کر چھلک اٹھتا تھا غم | وہ شکست آرزو کا سانحہ یاد آئے ہے

پھر اتر آئی مرے سینے میں غم کی چاندنی
پھر تری الفت کا سوز جانفزا یاد آئے ہے

(متین نیازی)

جس کو سمجھ رہے تھے متینؔ اپنی داستاں | دیکھا تو ہر زباں پہ وہی داستاں ہے آج
کیا کہتے ہم حیات محبت کی داستاں | لاکھوں تھے ایسے راز جو لب تک نہ آسکے
شاید اسی کا نام ہے مجبوری حیات | گزرے جو لمحے لوٹ کے واپس نہ آسکے
ایسا نہ ہو متینؔ کہ پھر طور جل اٹھے | وہ سامنے جب آئیں تو دیکھا نہ جاسکے

(شفقت کاظمی)

یاد آئیں انھیں مری وفائیں   جب حد سے گزر گئیں جفائیں

وہ آبلہ پا تھے ہم کہ جن کو   دیتی رہیں منزلیں صدائیں

ٹھیریں جو نہ درخورِ معافی   ایسی بھی تھیں کچھ مری خطائیں

(نوید بلاسپوری)

نوید اُن کے نقشِ پا پہ جب کبھی نظر پڑی   یہی گماں ہوا کہ یہ بھی کوئی سجدہ گاہ ہے

ادھر یہ فکر کہ جلوؤں کا احترام رہے   اُدھر نظر کا تقاضہ کہ ہوش میں : رہوں

اب بھی خلش ہے یاد کی دل میں چھپی ہوئی   بھولے نہیں ہیں تم کو بھلائے ہوئے سے ہیں

ترکِ وفا کے عزمِ مصمم کے بعد بھی   دیکھا ہے جب بھی اُن کو ارادے بدل گئے

مئی سنہ ۶۱ء

نگار

سالانہ چندہ
ہندوستان و پاکستان
دس روپے

قیمت فی کاپی
ہندوستان
پچھتر نئے پیسے
پاکستان
۱۲

تصانیف نیاز فتحپوری
نگارستان
من و یزداں
مکتوبات نیاز
حسن کی عیاریاں
اور
دوسرے افسانے
شہاب
کی
سرگذشت
جمالستان

میٹھے، خوش رنگ اور قدرتی طور پر پلے ہوئے سنترے
رُوح افزا کے لیے
قدرتی اجزا کی روح سے تیار کیا ہوا مشروب

افسوس ہے

مشین کی خرابی کی وجہ سے یہ پرچہ چار دن لیٹ شائع ہو رہا ہے۔

نگار

اغلاطِ جگر

کے عنوان سے آتش گل پر اڈیٹر نگار کا بسیط تبصرہ جولائی میں شائع ہو رہا ہے

اڈیٹر:- نیاز فتحپوری

چالیسواں سال	فہرست مضامین مئی ۱۹۶۱ء	شمارہ ۵

ملاحظات

ہمارا نظامِ تعلیم اور اس کا پست معیار

اس میں شک نہیں برطانوی دور سے پہلے ہندوستان میں تعلیم کا رواج بہت کم تھا، چند مخصوص خاندانوں میں تو البتہ اس کو رسماً ضروری سمجھا جاتا تھا، لیکن عوام قریب قریب سب اس سے محروم تھے۔ انگریزوں کے تسلط کے بعد جب سرکاری مدارس شہروں میں قائم ہوئے اور متوسط طبقہ نے محسوس کیا کہ حصول ترقی کے لئے انگریزی پڑھنا ضروری ہے تو تعلیم میں کچھ وسعت پیدا ہوئی اور ان پڑھ لوگوں کا اوسط کم ہوتا گیا، لیکن انتہائی ترقی کے بعد بھی یہ سب کچھ نہ ہونے کے برابر تھا۔

کہا جاتا ہے اس کا سبب صرف یہ تھا کہ حکومت غیر ملکی تھی اور وہ طبقۂ عوام میں تعلیمی بیداری کو اپنے لئے مفید نہیں تھی۔ بہر حال اس میں شک نہیں کہ پہلے تعلیمی تناسب یہاں بہت گرا ہوا تھا اور آزادیٔ ہند کے بعد اس تناسب میں نمایاں اضافہ ہو گیا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اس تعلیم سے ملک کو کیا فائدہ پہونچا؟ اس کا جواب بہت مایوس کن ہے۔

آزادیٔ ہند سے قبل آبادی کا اکثر حصہ اسکول تک پہونچ کر اپنی تعلیم ختم کر دیتا تھا اور ہزار میں دو ہی چار ایسے ہوتے تھے جو کالجوں تک پہونچ پاتے تھے۔ برخلاف اس کے آج ہر سال لاکھوں طلبہ ہائی اسکول کے امتحان میں شریک ہوتے ہیں، ہزاروں کالج

سے ڈگری لے کر نکلتے ہیں ۔ لیکن حالت یہ ہے کہ اگر آپ ان کا مقابلہ اب سے ۳۰ ۔ ۴۰ سال قبل کے طلبہ سے کریں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ اس زمانہ کا میٹرک پاس شدہ طالب علم موجودہ زمانہ کے گریجویٹ جوانوں سے زیادہ قابل و باخبر ہوتا تھا ۔ بظاہر یہ بات بڑی عجیب سی معلوم ہوتی ہے تاہم اس کا کوئی سبب ہونا چاہئے اور وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ آزادی ہند کے بعد سے ہمارا معیار تعلیم برابر پست ہوتا چلا جا رہا ہے اور محکمۂ تعلیم روپیہ تو بے شک خرچ کرنا جانتا ہے، لیکن اس کے صحیح صرف سے بالکل غافل و بے خبر ہے ۔

تعلیم کا حقیقی مقصود یہ نہیں کہ چند مخصوص کتابیں پڑھ کر امتحان پاس کر لیا جائے بلکہ تعلیم سے مراد تربیت ذہن و اخلاق ہے سو اس کا حال یہ ہے کہ پستی اخلاق کی جتنی مثالیں آج کل ہم کو موجودہ تعلیم یافتہ نوجوانوں میں ملتی ہیں اتنی بازاری طبقوں میں بھی نظر نہیں آتیں ۔

کس قدر عجیب بات ہے کہ آج ہمارے اکابر قوم جب درسگاہوں کے اجتماع میں طلبہ سے خطاب کرتے ہیں تو وہ انھیں قوم کا مستقبل، ملک کی آیندہ ترقی کا ذمہ دار بتاتے ہیں، لیکن انھیں خبر نہیں یا اگر خبر ہے تو وہ ظاہر کرنا نہیں چاہتے کہ موجودہ نسل کی طرف سے یہ توقعات قایم کرنا کس قدر لغو و غلط بات ہے کیونکہ سرے سے ہمارا نظام تعلیم ہی ایسا نہیں کہ طلبہ سوچ سکیں کہ ان کے صحیح فرایض کیا ہیں اور وہ کیونکر اچھے متمدن انسان بن سکتے ہیں ۔

سب سے پہلی چیز جو نظام تعلیم کو مفید بنا سکتی ہے وہ صحیح نصاب کی تعیین ہے اور اسی کے ساتھ قابل و فرض شناس اساتذہ کا انتخاب اور ہمارے یہاں سرے سے یہی دونوں چیزیں مفقود ہیں ۔

اس وقت حالت یہ ہے کہ ابتدائی درجوں ہی میں کمسن طلبہ پر متعدد علوم و فنون کا بار ڈال دیا جاتا ہے، حالانکہ اس سے مقصود صرف چند اصطلاحات کے رٹا دینے سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا حالانکہ علوم و فنون کے سکھانے کے لئے ضرورت عملی تعلیم کی ہے اور اس کا التزام کسی اسکول میں نہیں ۔

اب رہا بلندی اخلاق کا سوال، سو اول تو یہ چیز نصاب میں شامل ہی نہیں ہے اور اگر کوئی لٹریچر اس نام سے پڑھایا جاتا ہے تو وہ فراخدلی پیدا کرنے کی جگہ طلبہ کو اور زیادہ تنگ نظر بنا دینے والا ہے ، کیونکہ اس سلسلہ میں جو قومی و تاریخی روایات پڑھائی جاتی ہیں ان میں اکثر دور واہمہ پرستی سے تعلق رکھتی ہیں ۔

یہ زمانہ سائنسی علوم و فنون میں مہارت حاصل کرنے کا ہے اور ملک کی معاشی حالت اسی وقت دور ہو سکتی ہے جب ہر شخص اپنی جگہ اپنے عمل سے روزی کمانے کا اہل ہو، لیکن ہمارا نظام تعلیم اس مقصد کی تکمیل کے منافی ہے ۔

ہر سال لاکھوں نوجوان اسکولوں اور کالجوں سے نکلتے ہیں اور سب کے سب یہی چاہتے ہیں کہ انھیں کوئی نوکری مل جائے اور یہ چاہنا ان کا بالکل حق بجانب ہے کیونکہ ان کو تعلیم ہی ایسی ملی ہے کہ ہمیشہ دوسروں کے محتاج رہیں ۔ پھر اگر دنیا کی کوئی حکومت ملک کے تمام تعلیم یافتہ نوجوانوں کو ملازمت دینے کی ذمہ دار ہو نہیں سکتی (اور یقیناً نہیں ہو سکتی) تو پھر اس کو سوچنا چاہئے کہ ملازمت کے علاوہ حصول معاش کے اور کیا ذرایع ہو سکتے ہیں اور ان ذرایع کی فراہمی حکومت کا فرض ہے یا نہیں ۔ آج ایک چپراسی کی جگہ خالی ہوتی ہے تو اس کے لئے سیکڑوں گریجویٹ درخواست لے کر پہونچ جاتے ہیں، لیکن ان میں سے کسی میں اتنی اخلاقی جرأت نہیں کہ وہ جوتا صاف کر کے یا صابون بیچ کر اپنی روزی کمائے ۔ افسوس ہے کہ جو غلط ذہنیت آزادی سے پہلے پائی جاتی تھی، آزادی کے بعد بھی بدستور باقی ہے اور یہ نتیجہ ہے صرف غلط تعلیم کا ۔

حکومت کو سوچنا چاہئے کہ وہ اس طرح ہندوستان کی آبادی میں ہر سال کتنے غیر مطمئن و پریشان خیال نوجوانوں کا اضافہ کرتی چلی جا رہی ہے اور اگر وہ بقاء حیات کے لئے غیر آئینی و مجرمانہ ذرایع اختیار کرنے پر اتر آئیں تو یقیناً ان کو قابل الزام قرار نہیں دیا جا سکتا ۔

اس سلسلہ میں حکومت کو بہت کچھ کرنا ہے۔ نصاب، طریق تعلیم، انتخاب اساتذہ، اصول امتحان و معیار کامیابی وغیرہ سب پر غور کرنے کی ضرورت ہے نیز یہ کہ تعلیم کو عام کرنے کی جگہ اس کو مفید و کار آمد بنانا زیادہ ضروری ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب تمام موجودہ نظام تعلیم کو بدل کر از سر نو اس کی تشکیل کی جائے۔

اس سلسلہ میں دوسرے ترقی یافتہ ممالک خصوصاً روس کے نظام تعلیم پر غور کرنے کی زیادہ ضرورت ہے لیکن محض غور کرنے سے کیا کام چل سکتا ہے اگر تجرباتی حیثیت سے اس پر عمل نہ کیا جائے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب وہاں کے ماہرین تعلیم سے مدد لی جائے اور ان کے بتائے ہوئے اصول اور طریق کار کو رائج کرنے کے لئے، یہ شعبہ چند سال کے لئے انھیں کے ہاتھ میں دے دیا جائے۔

میں نہیں سمجھتا کہ جب ملک کے بہت سے دوسرے منصوبوں کی تکمیل کے لئے غیر ملکی ماہرین کی خدمات حاصل کی جا سکتی ہیں تو شعبۂ تعلیم کے لئے کیوں نہ اس کو روا رکھا جائے، جبکہ ملک و قوم کی ترقی کی بنیاد ہی مفید تعلیم پر قائم ہے۔

امتحان گاہِ انتخاب

آزادی کے بعد تیرہ چودہ سال کا زمانہ جس طرح گزرا، گزر گیا۔ اگر وہ اچھا نہیں تھا تو برا بھی نہیں تھا، یعنی اگر جمہوریت کی صحیح روح یہاں پیدا نہیں ہو سکی تو کم از کم اس کے پیدا کرنے کی کوشش تو کی گئی ـــ لیکن کیا آئندہ بھی یہی صورت باقی رہے گی یا اس میں کوئی تبدیلی ہوگی۔ اس کا صحیح علم تو اسی وقت ہوگا جب ۱۹۶۲ء کے انتخاب کے نتائج ہمارے سامنے آئیں گے، لیکن موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے اگر ہم کانگریس حکومت کے اختتام کی پیش گوئی نہیں کر سکتے، تو اس قدر ضرور کہہ سکتے ہیں کہ وہ غالباً زیادہ مفلوج ہو جائے گی کیونکہ وہ اب تک ان عناصر کو دور نہیں کر سکی جو دوستی کے پردہ میں اس کی جڑ کاٹ رہے ہیں۔

یقیناً کانگریس میں اب بھی بعض افراد ایسے موجود ہیں جو مہاتما گاندھی کی تعلیم سے منحرف نہیں ہوئے، لیکن اول تو ان کی تعداد اتنی کم ہے کہ ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہے ـــ دوسرے یہ کہ انھیں حکومت سے اب کوئی دلچسپی بھی باقی نہیں رہی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ آیندہ انتخاب میں کانگریس کو جس زبردست فریق سے ٹکر لینا ہے وہ جن سنگھی جماعت ہے اور پچھلے چند تجربات بتاتے ہیں کہ اگر کانگریس نے ذرا بھی ڈھیل سے کام لیا تو اس جماعت کے برسر اقتدار آ جانے کا قوی امکان ہے، اور اگر بدقسمتی سے یہ صورت پیش آئی تو پھر حکومت نام رہ جائے گا صرف جماعتی اقتدار کا اور جمہوریت کا نام و نشان بھی یہاں باقی نہ رہے گا۔

بہر حال ۱۹۶۲ء کی امتحان گاہ انتخاب اس میں شک نہیں بڑی سخت منزل ہے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ کانگریس اس منزل سے کامیاب گزرے گی یا ناکام، لیکن یہ بالکل یقینی ہے کہ دونوں صورتوں میں حکومت کو اپنی موجودہ راہ بدلنا پڑے گی اور اب یہ حالات و واقعات پر منحصر ہے کہ وہ راہ جمہوریت کی ہوگی یا جور و استبداد کی۔

اس سلسلہ میں سب سے زیادہ اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیندہ انتخاب میں مسلمانوں کو کون سا راستہ اختیار کرنا چاہئے۔ ہر چند یہ سوال زیادہ پیچیدہ نہیں، لیکن ہو سکتا ہے کہ بعض حالیہ فسادات کے سلسلہ میں ان کو کانگریس حکومت کی طرف سے بدظنی پیدا ہو گئی ہو اور وہ آیندہ انتخاب میں اس کا ساتھ نہ دیں ـــ لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ اگر مسلمانوں نے اس وقتی احساس کے زیر اثر کانگریس کا ساتھ نہ دینے کا فیصلہ کیا تو وہ بڑی سخت غلطی کریں گے، کیونکہ کانگریس سے ہٹ کر کسی اور جماعت (کمیونسٹ، پرجا سوشلسٹ یا آزاد پارٹی) کے حق میں رائے دینا گویا جن سنگھ کا ہاتھ مضبوط کرنا ہے اور مسلمانوں کے حق میں جن سنگھ جماعت، مہا سبھائی جماعت سے زیادہ خطرناک ہے۔ اس قسم کی غلطی بعض ضمنی انتخابات میں مسلمان پہلے بھی کر چکے ہیں اور اس کا خمیازہ اب تک بھگت رہے ہیں۔ اس لئے انتہائی غلطی ہوگی اگر وہ آیندہ عام انتخابات میں کانگریس کا ساتھ چھوڑ کر کسی اور جماعت کی حمایت کریں۔

اسلام کا نظریۂ جمہوریت

(تاریخ کی روشنی میں)

(نیاز فتحپوری)

پچھلے مہینے ملاحظات میں، سرسری طور پر میں نے ظاہر کیا تھا کہ جمہوریت کا صحیح تصور اور اس کا عملی تجربہ جو اسلام نے پیش کیا اسکی نظیر دُنیا کی کسی قوم کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ اس پر بعض حضرات نے کچھ اعتراضات کئے ہیں جن کے پیشِ نظر ضروری ہے کہ اس مسئلہ پر ذرا تفصیل سے گفتگو کی جائے۔

اس میں شک نہیں جمہوریت کا تصور کوئی نیا تصور نہیں اور اسلام سے پہلے بھی بعض مفکرین اسے پیش کر چکے تھے، لیکن فرق یہ ہے کہ قبل از اسلام جمہوریت کا تصور محض قومی، جماعتی اقتدار کا تصور تھا جامعۂ بشری کی اصلاح و ترقی کا کوئی سوال اس کے سامنے نہ تھا، برخلاف اس کے چونکہ اسلام کا خطاب بلا امتیاز ملک وملت ساری دُنیا سے تھا، اور اس کی بنیاد اخلاق پر قایم تھی اس لئے اس کا تصور جمہوریت ایک عالمگیر اخلاقی جمہوریت کا تصور تھا جس میں نہ ملک و قوم کی کوئی تخصیص تھی اور نہ جماعتی جذبۂ اقتدار کی، دنیا کا ہر انسان اس کے سامنے تھا اور تمام بنی نوع انسان کو صرف رشتۂ انسانیت سے وابستہ کرنا اس کا مقصود تھا۔

ظہورِ اسلام کے وقت دُنیا کا اخلاقی انحطاط

اگر آپ نے تاریخ کا مطالعہ کیا ہے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ ظہورِ اسلام کے وقت دُنیا اخلاقی حیثیت سے کیسے سخت انحطاطی دور سے گزر رہی تھی۔ یورپ کے شرق و جنوب میں ایک عظیم الشان عیسوی حکومت (رومہ) ضرور موجود تھی، لیکن اس کا کیا رنگ تھا۔ اسے خود ایک انگریز مورخ سر میور کی زبان سے سُن لیجئے، لکھتا ہے :-

> "ساتویں صدی میں عیسویت انتہائی ذلیل اخلاقی دور سے گزر رہی تھی، اختلافِ عقاید کی بنا پر مختلف جماعتوں میں خونریزی کا بازار گرم تھا اور مذہب نام رہ گیا تھا صرف عیاشی، بادہ نوشی اور واہمہ پرستی کا۔"

چین و ہندوستان جو کسی وقت تہذیب و تمدن کا گہوارہ سمجھے جاتے تھے، ان کا یہ حال تھا کہ اپنے دیوتاؤں اور اکابرِ مذہب سے افعالِ شنیعہ کا ارتکاب منسوب کرتے ہوئے انھیں شرم نہ آتی تھی اور یہی حال فارس کا تھا۔

خود سرزمین عرب کا یہ حال تھا کہ ذہن و خیال کی کوئی پستی ایسی نہ تھی جو وہاں نہ پائی جاتی ہو، مختلف قبایل کے مختلف بُت تھے اور انھیں کو تکمیل مقاصد کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ معمولی معمولی باتوں پر سالہا سال تک ایک دوسرے کا خون بہانا، رات دن مے نوشی، قمار بازی اور افعال شنیعہ میں مبتلا رہنا، کھلم کھلا عورتوں کا عصمت فروشی کرنا، اور مردوں کا ان ناجایز تعلقات کا حال بڑے فخر کے ساتھ کہنا، حصول اولاد کے لئے بیویوں کو غیر مردوں کے پاس بھیجدینا (جسے وہ اپنی اصطلاح میں استبضاء کہتے تھے)، سوتیلی ماؤں سے شادی کر لینا، لڑکیوں کو زندہ دفن کر دینا، یہ اور اسی قسم کی بہت سے خصایل ردیہ، اہل عرب کی زندگی کا معمول تھے اور ان کی ذہنی پستی اس حد تک پہونچ گئی تھی کہ ان میں اور وحشی درندے میں کوئی فرق باقی نہ رہا تھا۔ وہاں نہ کوئی دنیاوی قانون تھا نہ اخلاقی پابندی۔ تمام قبایل کی حکومت و سیاست ایک دوسرے سے علٰحدہ تھی اور کوئی مرکزی قوت ایسی نہ تھی جو ان کے نزاعی مسایل کا فیصلہ کر

قانون صرف تیغ و سنان کا قانون تھا اور اخلاق و انصاف کے اقدار کلیتًا مفقود۔ یہ تھا وہ ماحول جس میں رسول اللہ نے جنم لیا اور چند سال کی مدت میں عربوں کی کایا پلٹ دی۔

حال ہی کا ایک مغربی مورخ ڈنی سن لکھتا ہے کہ:۔

"پانچویں چھٹی صدی ہجری میں دنیا ثقافتی نقطۂ نظر سے پستی کی اس منزل تک پہونچ گئی تھی کہ اس کو دیکھ کر اس امر کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا کہ انسانی تہذیب پھر کبھی لوٹ کر آسکتی ہے۔ لیکن کس قدر حیرت کی بات ہے کہ اسی تاریک زمانہ میں ایک ایسا شخص (محمد) پیدا ہوا، اور اس نے زمانہ کا ورق اُلٹ کر رکھ دیا"

کیا اشاعت اسلام تلوار سے ہوئی

یہ بیان بظاہر اصل موضوع سے ہٹا ہوا نظر آتا ہے، لیکن بطور تمہید اس کا اظہار ضروری ہے تاکہ آپ یہ معلوم کرسکیں کہ اسلام نے ناسازگار حالات میں انسانیت کی کتنی عظیم خدمات انجام دیں اور اس وقت کی وحشیانہ تراجیت کو کتنی بلند جمہوری نظام حکومت میں تبدیل کر دیا۔

ممکن ہے بعض حضرات میری اس رائے کو مبالغہ قرار دیں، کیونکہ عام طور پر اسلام کے متعلق یہی خیال قایم کر لیا گیا ہے کہ وہ صرف تلوار سے پھیلایا گیا ہے اور اپنی جماعت کے سوا سب کو کافر و مشرک قرار دے کر ان کو قتل کر دینے کی ہدایت کی ہے۔ لیکن دونوں باتیں بالکل غلط ہیں کیونکہ قرآن میں جن کافر و مشرک جماعتوں کا ذکر پایا جاتا ہے ان سے مراد در اصل صرف عربستان کی غیر مسلم قومیں تھیں اور ان سے جنگ و قتال کی اجازت صرف اس صورت میں دی گئی تھی کہ پہلے وہ خود حملہ کریں یا مسلمانوں کو اذیت پہونچائیں۔ چنانچہ یہ امر تاریخ کا مطالعہ کرنے والوں سے پوشیدہ نہ ہوگا کہ رسول اللہ اور عہد خلفائے راشدین کی تمام لڑائیاں صرف مدافعت کی غرض سے لڑی گئیں یا پھر اس لئے کہ ان سے اپنی حفاظت مقصود تھی۔

رسول اللہ کے زمانہ میں سب سے پہلی لڑائی وہ ہے جو جنگ بدر کے نام سے مشہور ہے، لیکن یہ اس وقت لڑی گئی جب خود قریش نے مدینہ پر حملہ کیا۔ اس کے بعد جنگ اُحد اور جنگ احزاب میں بھی یہی ہوا کہ قریش نے مدینہ پر چڑھائی کر دی تھی۔ فتح مکہ کا سبب بھی یہی ہوا کہ قریش "حدیبیہ" کا معاہدہ توڑ کر مدینہ پر یلغار کی طیاریاں کر رہے تھے۔ جنگ خیبر کا سبب یہ تھا کہ وہ یہودیوں کا مرکز تھا جہاں بیٹھ کر وہ مسلمانوں کے خلاف سازشیں کیا کرتے تھے۔ حنین میں بھی قبایل ہوازن نے یہودیوں کا سا طریقہ اختیار کر رکھا تھا اور جنگ تبوک کا سبب بھی صرف یہ تھا کہ رومی سلطنت شام کے علاقہ پر حملہ کرکے وہاں کے مسلمانوں کو بجبر عیسائی بنانے کی تدابیر میں مصروف تھی۔ الغرض عہد نبوی میں کوئی لڑائی ایسی نہیں لڑی گئی جس کا مقصود بہ جبر اسلام پھیلانا ہو، کیونکہ قرآن نے اس قسم کے جبر و اکراہ کو ممنوع قرار دیدیا تھا اور رسول اللہ سے احکام قرآنی کی خلاف ورزی ممکن نہ تھی۔

رسول اللہ کے بعد خلفاء راشدین کے زمانہ میں بھی کوئی واقعہ ہمیں ایسا نہیں ملتا کہ مسلم افواج نے محض اشاعت اسلام یا توسیع حکومت کے لئے کسی قوم یا ملک پر حملہ کیا ہو۔ اس کے بعد جب عہد بنی امیہ میں مذہب اسلام نے حکومت اسلام کی صورت اختیار کر لی تو بیشک اس میں ہوس ملک گیری بھی شامل ہوگئی اور وہ نظام جمہوریت بھی ختم ہوگیا جو عہد نبوی و خلافت راشدہ میں پایا جاتا تھا۔

اسلام کا نظام حکومت

اب آیئے غور کریں کہ رسول اللہ نے جس نظام حکومت کی بنیاد ڈالی اور بعد کو خلفاء راشدین نے بھی جس کو قایم رکھا، کیسا نظام تھا اور اسے کس نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ سلطنت و حکومت کے متعلق قرآنی تعلیمات کیا ہیں۔

اسلام سے پہلے حکومت و سلطنت کا ایک ہی مفہوم لوگوں کے سامنے تھا اور وہ تھا شخصی حکومت، ذاتی اقتدار اور مطلق ملوکیت کا تصور جس کی رو سے صرف بادشاہ یا فرمانروا کو ملک اور اہل ملک کی جان و مال کا مالک و مختار سمجھا جاتا تھا اور دنیا کے

تمام مذاہب میں سب سے پہلے اسلام نے اس شخصی اقتدار اور انفرادی حکومت کی مخالفت کی اور بتایا کہ دنیا میں ملکیت کا حق کسی انسان کو حاصل نہیں بلکہ " مالک السماوات والارض و ما بینہما " (آسمان و زمین کی ہر چیز کا مالک خدا ہے اور خدا ہی جس کو چاہتا ہے بادشاہت دیتا ہے اور اس سے چھین لیتا ہے (تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء) - گویا اسلام نے سب سے پہلے یہ بتایا کہ اصل حکومت و ملکیت خدا کی ہے اور بادشاہ اس ملکیت کا صرف امانت دار ہے اور خدا کے سامنے اس کا جواب دہ - جس کی صراحت رسول اللہ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ :-

" کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ - الامام راع و مسئول عن رعیتہ "۔

(یعنی حاکم وفرمانروا اپنی رعایا کی فلاح و بہبود کا ذمہ دار ہے اور اگر وہ تباہ ہے تو اس کا ذمہ دار حاکم ہی قرار دیا جائے گا)

اسی اصول کے پیش نظر قرآن نے نااہل حاکموں کی پہچان بھی بتادی ہے کہ :-

" اذا تولّی سعی فی الارض لیفسد فیہا و یہلک الحرث والنسل "۔ یعنی جب وہ حاکم ہو جاتے ہیں تو اطمینان و سکون کی جگہ رعایا میں فتنہ و فساد کا سبب بن جاتے ہیں اور اس طرح تمام عمرانی و اقتصادی نظام کو تباہ کر دیتے ہیں۔

اسی کے ساتھ حکومت کا صحیح معیار بھی ان الفاظ میں ظاہر کر دیا ہے کہ :-

" ان اللہ یامرکم ان تؤدّوا الامانات الیٰ اہلہا و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل "

یعنی صحیح معنی وہی شخص حکومت کا اہل ہے جو قوم کے تمام حقوق کی حفاظت کرتا ہے اور وہ اپنے فیصلہ میں عدل و انصاف سے کبھی منحرف نہیں ہوتا۔

پھر اگر کوئی حاکم اپنے فرائض کو واقعی پوری دیانت و امانت کے ساتھ انجام دیتا ہے اور وہ قیام عدل کے لئے کوئی قانون وضع کرتا ہے تو رعایا کو بھی پوری طرح اس کی اطاعت کی ہدایت کی گئی ہے خواہ وہ حاکم حبشی ہی کیوں نہ ہو، لیکن اگر کوئی حاکم جابر و ظالم ہے (خواہ وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو) تو پھر رعایا کو اس پر نکتہ چینی کا بھی پورا حق حاصل ہے اور رسول اللہ نے اس کو " افضل الجہاد " ظاہر کیا ہے[1]۔

الغرض اسلام نے حکومت کی اولین شرط یہ قرار دی ہے کہ اس میں عدل و انصاف سے کام لیا جائے اور تمام رعایا کے جذباتی، ذہنی و اقتصادی حقوق کو پورا کیا جائے تاکہ ملک میں فتنہ و فساد نہ پیدا ہو اور ہر شخص اپنی جگہ اطمینان و سکون کی زندگی بسر کر سکے۔

لیکن اس خیال سے کہ تنہا ایک شخص غلطی بھی کر سکتا ہے اور اس کی رائے نامناسب بھی ہو سکتی ہے، قرآن پاک نے یہ ہدایت بھی کر دی ہے کہ بہترین فیصلہ وہی ہے جو باہم مشورہ کے بعد کیا جاتا ہے (ملاحظہ ہو آیت ۳۸ - سورۂ شوریٰ)۔ اور رسول اللہ کی ہدایت بھی یہی تھی کہ : " ہر امر کا فیصلہ منتخب لوگوں کے مشورہ سے کرو اور صرف ایک شخص کی ذاتی رائے پر بھروسہ نہ کرو "۔

چنانچہ خود رسول اللہ تمام اہم معاملات میں ہمیشہ اپنے صحابہ سے مشورہ کر لیا کرتے تھے، یہاں تک کہ اگر مجلس شوریٰ کا فیصلہ آپ کی مرضی کے خلاف ہوتا تو بھی اسی پر کاربند ہوتے۔ چنانچہ قریش نے جب تیسری بار مدینہ پر حملہ کیا تو آپ نے اپنے صحابہ سے مشورہ کیا کہ مدافعت کی بہترین صورت کیا ہو سکتی ہے، آپ کی رائے یہ تھی کہ مدینہ کے اندر رہ کر مدافعت کی جائے لیکن اکثر صحابہ نے آگے بڑھ کر مقابلہ کرنے کا مشورہ دیا اور آپ نے اسے مان لیا، ہرچند یہ فیصلہ مناسب نہ تھا اور اس سے مسلمانوں کو کافی نقصان پہونچا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ انتظامی امور میں باہمی مشورہ کو کتنا ضروری خیال کرتے تھے اور یہ تھی سب سے پہلی بنیاد صحیح جمہوریت کی جو اسلام نے قائم کی۔

---

[1] عن ابی سعید قال رسول اللہ افضل الجہاد من قال کلمۃ حق عند سلطان جابر (ترمذی)

جمہوریت اسلام کے اصول

اسلام نے جس نظام حکومت کو جاری کیا اس کے بنیادی اصول چار تھے :- (۱) ملک کو خدا کی ملکیت و امانت سمجھنا اور ایک دیانتدار امین ہی کی طرح اس کی حفاظت کرنا۔ (۲) رعایا کو اظہار رائے کی پوری آزادی دینا۔ (۳) ملکی انتظامات اور وضع قوانین میں اہل ملک سے مشورہ کرنا۔ (۴) انسانی حیثیت سے حاکم و محکوم دونوں کا ایک ہی سطح پر لے آنا۔ (۵) عدل و انصاف میں دوست دشمن کا فرق و امتیاز اٹھا دینا۔

رسول کا کردار

اب آیئے دیکھیں کہ رسول اللہ اور خلفاء راشدین نے ان اصول پر عمل کیا یا نہیں، تاریخ کے صفحات آپ کے سامنے کھلے ہوئے ہیں، میرے کہنے سے نہیں بلکہ خود اس کے مطالعہ کے بعد فیصلہ کیجئے کہ رسول اللہ کی بلندی اخلاق کا کیا عالم تھا اور مساوات کی کیسی زبردست مثال آپ نے قایم کی۔

سادگی اخلاق و معاشرت

آپ کی زندگی کی سادگی کا یہ عالم تھا کہ اپنے تمام کام خود اپنے ہاتھ سے کرتے تھے۔ بکریوں کا دودھ دوہنا، کپڑوں میں پیوند لگانا، جوتے کی مرمت کرنا، گھر کے کاموں میں بیویوں کا ہاتھ بٹانا، جھاڑو دینا، اونٹوں کو خود اپنے ہاتھ سے کھولنا باندھنا، یہ سب کچھ وہ خود اپنے دست مبارک سے کرتے تھے۔

مدینہ میں جب مسجد نبوی کی تعمیر شروع ہوئی تو آپ نے دوسرے مزدوروں کے ساتھ خود بھی زمین کھودنے اور مٹی گارا لیجانے میں برابر کا حصہ لیا۔ اور جب مدینہ کی حفاظت کے لئے خندق کھودی جانے لگی تو آپ خود پھاوڑا لے کر کھدائی میں معروف ہوگئے۔

وہ اس کو ناپسند کرتے تھے کہ جب آپ کسی مجلس میں پہونچیں تو لوگ اٹھ کر تعظیم دیں۔ ایک بار صحابہ نے ایسا کرنا چاہا تو آپ نے منع کر دیا کہ یہ رسم عجمیوں کی ہے۔ آپ نے کبھی پسند نہیں کیا کہ کوئی شخص آپ کی دست بوسی کرے۔ آپ معمولی غلام کی دعوت بھی قبول کر لیتے تھے اور عوام سے اتنے ملے جلے رہتے تھے کہ کوئی اجنبی شخص کسی مجلس میں پہچان ہی نہ سکتا تھا کہ آپ کون اور کہاں ہیں۔

سادگی معاشرت کا یہ رنگ تھا کہ جو کچھ میسر آیا وہ کھا لیا، جو کپڑا مل گیا پہن لیا۔ آپ کو یہ معلوم ہے کہ اس وقت بھی جب خیبر فتح ہوا ہے اور مال غنیمت سے آپ ہزاروں روپیہ مستحقین کو تقسیم کر دیا کرتے تھے، آپ کا قصر اور فرنیچر کیا اور کیسا تھا۔ صرف دو حجرے، ایک بوریا اور پانی کا گھڑا۔

دوستوں کے ساتھ آپ کا سلوک تو خیر اچھا ہونا ہی چاہئے تھا، لیکن آپ نے دشمنوں کے حق میں بھی عفو و درگزر سے کام لیا۔ عبداللہ بن ابی بڑا متعصب یہودی تھا جس نے ہمیشہ رسول اللہ کو ذہنی تکلیف پہونچائی، لیکن آپ کے اخلاق کا یہ عالم تھا کہ جب اس کا انتقال ہوا تو اس کے لئے دعائے خیر مانگی اور خود اپنی قمیص سے اس کا کفن طیار کرایا۔

عفو و کرم

جب مکہ فتح ہوا تو تمام سرداران قریش جو کامل تیرہ سال تک آپ کو ہر ممکن اذیت پہونچاتے رہے تھے اور جن کے ہاتھوں سے آپ کے سیکڑوں اعزہ و احباب قتل ہو چکے تھے، آپ کے قیدی تھے اور آپ جس طرح چاہتے ان سے انتقام لے سکتے تھے، لیکن آپ نے سب کو آزاد کر دیا اور، بازپرس کرنے کے بجائے، ان کے حق میں دعائے خیر سے کام لیا۔

کیا دنیا کی تاریخ میں ایسے غیر معمولی ایثار اور جذبۂ رحم و کرم کی کوئی دوسری مثال پیش کی جا سکتی ہے اور کیا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اسلام کی اشاعت تلوار سے نہیں بلکہ صرف بلندی اخلاق کے مظاہرہ سے ہوئی ہے۔

عدل و انصاف

ایک حاکم عدل و انصاف سے صحیح معنی میں اسی وقت کام لے سکتا ہے جب وہ انسان کو انسان کی نگاہ سے دیکھے اور تفریق قوم و ملت یا اختلاف نسل و مذہب کا کوئی سوال اس کے سامنے نہ ہو اور اسی کا دوسرا نام مساوات عامہ ہے۔ پھر دیکھئے کہ رسول اللہ کا طرز عمل اس باب میں کیا تھا۔ یوں تو منصب نبوت عطا ہونے سے پہلے ہی آپ اپنی دیانت و امانت، حق پسندی و صداقت پرستی کے لحاظ سے خاص شہرت رکھتے تھے، حتےٰ کہ مدینہ کے یہود اور کفار بھی اپنے جھگڑوں میں آپ ہی کو اپنا حکم بناتے تھے اور آپ ہی کے فیصلہ پر عمل کرتے تھے، لیکن ادعائے نبوت کے بعد اس جذبہ نے

دینی صورت اختیار کرلی اور آپ نے جس سختی کے ساتھ عدل وانصاف کو قایم کیا اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ ایک بار جب ایک یہودی اور مسلمان کی نزاع کا مسئلہ آپ کے سامنے آیا تو آپ نے یہود کے حق میں فیصلہ کیا، آپ سمجھتے تھے کہ اس سے ایک پورا قبیلہ آپ کے خلاف ہو جائے گا، لیکن آپ نے اس کی مطلق پروا نہیں کی۔

آپ بستر مرگ پر زندگی کی آخری سانسیں لے رہے ہیں اور یہ وہ وقت ہے جب سب سے پہلے آپ کو آیندہ نظام حکومت کے متعلق کچھ ہدایات دینا چاہئے تھی لیکن آپ کو یہ سُن کر حیرت ہوگی کہ آپ کا آخری ارشاد صرف یہ تھا کہ:-

"اگر کسی کا کوئی مطالبہ میرے ذمہ ہو تو وہ مجھ سے طلب کرلے اور اگر کسی کو مجھ سے اذیت پہونچی ہے تو اس کا بدلہ مجھ سے لیلے"

یہ تھا وہ بے مثل جذبۂ عدل و مساوات جس پر اسلام کی بنیاد قایم ہوئی اور پھر بھی لوگ یہی سمجھتے ہیں کہ اسلام تلوار سے پھیلا، بلندی اخلاق سے نہیں۔

افسوس ہے کہ آپ کی عمر نے زیادہ وفا نہیں کی اور زمانہ نے صرف چند سال کی مہلت آپ کو دی، لیکن اس قلیل مدت میں اپنی غیر معمولی شخصیت کے جو اثرات اپنے بعد چھوڑ گئے وہ آپ کے بعد خلفاء راشدین کے عہد تک بدستور قایم رہے اور ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے جس جمہوریت کی بنیاد قایم کی تھی اس کے نقوش کتنے واضح، کتنے بلند اور کس درجہ ترقی یافتہ تھے۔

ابوبکر صدیق کا اصول حکومت

جب رسول اللہ کی رحلت کے بعد حضرت ابوبکر صدیق کے ہاتھ پر لوگوں نے بعیت خلافت کرلی تو آپ نے سب سے پہلے جو خطبہ یا پیام عوام کو سنایا اس کے الفاظ یہ تھے کہ:-

"اے لوگو اگر میں سیدھی راہ چلوں تو میرے ساتھ تعاون کرو اور اگر میں غلط راہ اختیار کروں تو مجھے ٹوک دو"

آپ نے یہ بھی فرمایا کہ:-

"میری اطاعت صرف اس وقت کرو جب تک میں خدا و رسول کی ہدایت پر عمل کروں اور اگر میں ایسا نہ کروں تو ہرگز میری اطاعت نہ کرو اور مجھے معزول کردو"

عدل و حق شناسی کے سلسلہ میں بھی آپ نے صاف صاف کہہ دیا کہ:-

"تم میں ہر وہ شخص جو کمزور ہے میری نگاہ میں قوی ہے جب تک میں اس سے چھینے ہوئے حقوق نہ دلوادوں اور ہر وہ شخص جو قوی ہے میری نگاہ میں کمزور ہے، جب تک میں اس کے غصب کئے ہوئے حقوق اس سے چھین نہ لوں"

یہ تھا وہ زبردست بنیادی تصور عدل وانصاف اور مساوات عامہ کا جو اسلام نے پیش کیا۔ جمہوریت کی دوسری بنیاد "مشورہ وکثرت رائے" ہے، سو اس باب میں بھی حضرت ابوبکر کا عمل یہ تھا کہ وہ تمام اہم مسایل میں سب سے پہلے صحابہ کو جمع کرلیتے اور ان کے مشورہ کے بعد کثرت رائے پر عمل کرتے۔

ان کی حیثیت یقیناً ایک حاکم و فرمانروا کی سی تھی، لیکن ایک خود مختار فرمانروا کی سی نہیں، بلکہ ایک ایسے سرپنچ کی سی، جو پنچایت کے مشورہ کے بغیر کوئی قدم نہ اٹھا سکتا تھا۔

آپ کے عدل وانصاف اور خود پسندی کے ثبوت میں یوں تو بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، لیکن سب سے زیادہ روشن مثال وہ اصول ہیں جو انھوں نے جنگ وصلح کے باب میں وضع کئے تھے، وہ اصول یہ تھے کہ:-

۱ــــ لڑائی میں کسی بچّے، عورت اور ضعیف انسان پر ہاتھ نہ اٹھایا جائے۔

۲ــــ کسی مذہب کے راہب یا پجاری یا معبد کو صدمہ یا نقصان نہ پہونچایا جائے۔

۳ــــ نہ کوئی بار آور درخت کاٹا جائے، اور نہ کسی مکان کو مسمار کیا جائے۔

۴ــــ شرائط صلح پر سختی سے عمل کیا جائے اور کسی صورت میں اس کے خلاف قدم نہ اٹھایا جائے۔

۵ ــــ جو قومیں مسلمانوں کی پناہ میں آگئی ہیں ان کو تمام وہی حقوق حاصل ہوں گے جو عام مسلمانوں کو حاصل ہیں۔

کیا اس سے بہتر کوئی اور تصور جمہوری حکومت کا پیش کیا جا سکتا ہے۔

حضرت عمرؓ کی جمہوریت پسندی جیسا کہ ہم پہلے ظاہر کر چکے ہیں سب سے پہلے قرآن ہی نے نظم ونسق کے باب میں مشورہ سے کام کرنے کا اصول قایم کیا، یہاں تک کہ جس سورت میں اس کا ذکر کیا گیا ہے اس کا نام ہی سورۂ شوریٰ رکھ دیا گیا ہے۔ اس پر رسول اللہ اور حضرت ابوبکر دونوں نے پوری طرح عمل کیا اور اس کے بعد جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے اور دائرۂ اسلام وسیع ہوا تو نظام شوریٰ نے اور زیادہ وسعت اختیار کر لی۔

حضرت عمرؓ نے مجلس شوریٰ کے دو ایوان قایم کئے، ایک بالکل اسی قسم کا جسے آج کل جنرل اسمبلی کہتے ہیں۔ اس میں تعداد شرکاء کی زیادہ تھی اور ملک کے تمام اہم مسایل اسی میں پیش کئے جاتے تھے۔ دوسرے ایوان میں جو نسبتاً کم ممبروں پر مشتمل تھا، روز کے معاملات پر بحث ہوتی تھی اور سلطنت کے عمال و حکام کے نصب وعزل کا فیصلہ بھی اسی مجلس عاملہ میں کیا جاتا تھا۔ جنرل اسمبلی کی شرکت کے لئے نہ صرف تمام صوبوں کے مسلم عمال اور ان کے نایب مدعو کئے جاتے تھے، بلکہ غیر مسلم افراد کو بھی شرکت کا موقع دیا جاتا تھا، چنانچہ انتظام عراق کے سلسلہ میں وہاں کے ایرانی نژاد امراء سے بھی مشورہ کیا گیا اور مصر کے انتظام میں مقوقس کی رائے بھی حاصل کی گئی، اسی طرح ایک قبطی نمایندہ بھی مدینہ میں طلب کر کے اس کی رائے دریافت کی گئی۔

طلب رائے کا یہ اصول حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اتنا وسیع ہو گیا تھا کہ نہ صرف خواص بلکہ عوام کی رائے کو بھی خاص اہمیت دی جاتی تھی اور صوبوں کے گورنروں کا تقرر ہمیشہ عوام کی رائے کے مطابق ہوتا تھا۔

اگر کسی گورنر کے خلاف کوئی شکایت پہونچتی تھی تو فوراً ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر کیا جاتا اور اگر شکایت صحیح ثابت ہوتی تو فوراً اسے معزول کر دیا جاتا خواہ اس کی شخصیت کتنی ہی بلند کیوں نہ ہو۔ چنانچہ حضرت سعد (فاتح فارس) گورنر کوفہ کے خلاف وہاں کے لوگوں نے شکایت کی تو انھیں فوراً معزول کر دیا گیا، گو شکایت زیادہ اہم نہ تھی۔

اصول یہ تھا کہ گورنر خادم قوم ہے، مخدوم نہیں اس لئے اگر وہ کسی وقت افراد قوم کا اعتماد کھو بیٹھے تو اس کو علحدہ ہو جانا چاہئے حضرت عمرؓ صوبہ کے باشندوں سے پوچھتے تھے کہ عہدۂ گورنری کے لئے وہ کس کو نامزد کرتے ہیں اور ہر شخص کو پورا حق حاصل تھا کہ وہ پوری آزادی سے اپنی رائے کا اظہار کرے۔

حضرت عمرؓ اپنے خطبات میں ہمیشہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ ہر شخص آزاد پیدا ہوا ہے اور اسے آزاد رائے دینے کا فطری حق حاصل ہے۔ ایک بار کسی شخص نے شکایتاً آپ سے کہا کہ "اے عمر خدا سے ڈرو" لوگوں نے اسے کچھ اور کہنے سے روکنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ اسے کہنے دو جو کہنا چاہتا ہے، وہ آزاد ہے، اسے حق حاصل ہے کہ جو جی میں آئے آزادی سے کہے۔

اس وقت کوفہ، شام اور بصرہ بڑے اہم صوبے سمجھے جاتے تھے اور وہاں کے گورنروں کا تقرر بہت کچھ وہاں کے باشندوں کی رائے پر منحصر تھا۔ اس باب میں حضرت عمرؓ خود اپنے آپ کو بھی اس سے مستثنیٰ نہ سمجھتے تھے اور اگر کسی شخص کو آپ کے خلاف شکایت ہوتی تھی تو وہ برملا اس کا اظہار کر سکتا تھا اور آپ اپنے آپ کو اس کا جوابدہ سمجھتے تھے۔

ایک بار جب اُبی بن کعب نے آپ کے خلاف جناب زید بن ثابت کی عدالت گاہ میں دعویٰ کیا جب آپ جوابدہی کے لئے وہاں پہونچے تو زید بن ثابت نے آپ کو تعظیم دینا چاہی تو آپ کو بہت ناگوار ہوا اور کہا کہ عدالت گاہ میں میری حیثیت صرف خطاب کے بیٹے کی ہے، خلیفۂ رسول کی نہیں۔ یہاں سب برابر ہیں اور تعظیم وتکریم ناجائز ہے۔

حضرت عمرؓ کی سادگی وحاکمانہ بیداری باوجود اس شوکت وجبروت اور عظمت وبلندی کے آپ کی سادگی کا یہ عالم تھا کہ اپنے تمام کام خود اپنے ہاتھ سے کرتے تھے، اگر کوئی اونٹ بیمار ہو جاتا

یا کھو جاتا تو خود اپنے ہاتھ سے دوا لگاتے اور خود اس کے ڈھونڈھنے کو نکل جاتے۔

جس زمانہ میں ایرانیوں سے جنگ چھڑی ہوئی تھی اور سانڈنی سواروں کے ذریعہ سے خبریں روز کے روز آتی رہتی تھیں، تو آپ مدینہ سے میلوں دور تنہا جا جا کر دیکھا کرتے تھے کہ سانڈنی سوار آرہا ہے یا نہیں۔ ایک بار ایسا ہوا کہ آپ جنگ کا حال پوچھتے ہوئے دوڑتے دوڑتے اس کے ساتھ ساتھ مدینہ تک پہونچ گئے۔

جب ہرمزان ایرانی سردار قیدی کی حیثیت سے آپ کے سامنے لایا گیا تو آپ مسجد کے فرش پر لیٹے ہوئے تھے اور آپ کے جسم کے نیچے چٹائی بھی نہ تھی۔

جب آپ معاہدۂ بیت المقدس پر دستخط کرنے کے لئے وہاں پہونچے تو موٹے کپڑے کا کرتا آپ کے جسم پر تھا اور وہ بھی پیوند لگا ہوا۔ آپ سے لوگوں نے کہا بھی کہ اچھا لباس پہن کر جائیے لیکن آپ نے فرمایا کہ ایک مسلم کی عزت لباس نہیں بلکہ اس کا تقویٰ ہے۔

ایک بار جب عرب میں قحط پڑا تو آپ کی بےچینی و اضطراب کا یہ عالم تھا کہ وہ اپنی پیٹھ پر غلّہ کے بورے لاد لاد کر لوگوں کو پہونچاتے تھے اور کھانا طیار کرنے میں ان کا ہاتھ بٹاتے تھے۔

آپ رات رات بھر گشت لگا کر فاقہ زدہ گھرانوں کا پتہ چلاتے۔ ایک رات اتفاقاً آپ ایک ایسے گھر پر پہونچے جہاں بچے بھوک کی وجہ سے بلبلا رہے تھے اور ان کی ماں نے محض بچّوں کی تسکین کے لئے خالی ہانڈی چولھے پر چڑھا رکھی تھی۔ یہ دیکھ کر حضرت عمر کانپ گئے اور اسی وقت مدینہ پہونچ کر جو تین میل دور تھا اپنی پیٹھ پر آٹے کا بورا لاکر وہاں پہونچایا۔ بعض لوگوں نے کہا بھی کہ لائیے بورا ہمیں دیدیجئے ہم پہونچا دیں گے، لیکن آپ نے فرمایا کہ:۔ "اس دنیا میں تو میرا بوجھ تم بٹا سکتے ہو لیکن آخرت میں تو مجھے اپنا بوجھ خود ہی اُٹھانا پڑے گا"

عوام کی مشکلات سننے کے لئے آپ کا دروازہ ہر وقت کھلا رہتا تھا اور گورنروں کو بھی آپ نے حاجب و دربان رکھنے کی ممانعت کر دی تھی تاکہ عوام ہر وقت آسانی سے ان تک پہونچ سکیں۔

غیر مسلموں کے ساتھ آپ کا سلوک

حضرت عمرو بہ حیثیت انسان ہونے کے سب کو ایک سمجھتے تھے .... اور ادائے حقوق کے باب میں مسلم و غیر مسلم تفریق کے سخت مخالف تھے۔ حتیٰ کہ اپنے بستر مرگ پر منجملہ دیگر ہدایات کے ایک ہدایت آپ نے یہ بھی کی تھی کہ غیر مسلموں کے حقوق کا خاص خیال رکھا جائے اور ان پر کبھی کوئی ایسا بوجھ نہ ڈالا جائے جو ان کے لئے ناقابل برداشت ہو۔

ایک بار دوران سفر میں آپ نے دیکھا کہ بعض غیر مسلموں سے جزیہ سختی سے طلب کیا جا رہا تھا، آپ ٹھہر گئے اور یہ دیکھ کر کہ واقعی نادار ہیں، جزیہ معاف کر دیا۔

ان کے زمانہ میں غیر مسلموں کو اپنے مذہبی فرائض ادا کرنے کی پوری آزادی حاصل تھی اور اگر کبھی ان کی طرف آثار بغاوت ظاہر ہوتے تھے، تو بھی بہت نرمی سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ جب خیبر کے یہودیوں اور نجران کے عیسائیوں کی طرف سے سازشیں زیادہ ہونے لگیں تو آپ نے صرف یہ حکم دیا کہ وہ خیبر و نجران چھوڑ دیں اور ان کے تمام املاک کی قیمت جو وہ چھوڑ گئے تھے بیت المال سے ادا کر دی، اسی کے ساتھ دوسری جگہ منتقل ہوتے وقت ان کے لئے سفر کی آسانیاں بھی پیدا کی گئیں اور یہ بھی حکم دیا کہ جب تک یہ لوگ دوسری جگہ اطمینان سے جم نہ جائیں، ان سے جزیہ نہ وصول کیا جائے۔

صدقہ و زکوٰۃ سے جو رقم وصول ہوتی تھی وہ صرف مسلمانوں ہی کی امداد پر صرف نہ ہوتی تھی بلکہ غیر مسلموں کو بھی اس میں برابر کا شریک سمجھا جاتا تھا۔

ایک بار آپ نے کسی عیسائی کو بھیک مانگتے دیکھا تو آپ نے اس کے گزارہ کے لئے بیت المال سے وظیفہ مقرر کر دیا۔ آپ نے جب ضعیف

ناکارہ لوگوں کی پنشن جاری کرنے کا قاعدہ مقرر کیا تو اس میں مسلم وغیر مسلم دونوں کے حقوق برابر برابر رکھے ۔ آپ نے جو محتاج خانے قایم کئے تھے وہ مسلم وغیر مسلم دونوں کی جائے پناہ تھے ۔

جزیہ کے متعلق عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ غیر مسلم اقوام پر بڑا ظالمانہ ٹیکس تھا، حالانکہ حقیقت بالکل اس کے برعکس ہے۔ اول تو جزیہ کی رقم نہایت حقیر ہوتی تھی جس کی ادائگی کسی پر بار نہ ہوسکتی تھی، دوسرے یہ کہ غیر مسلم اس کی بنا پر کتنی آفات سے محفوظ رہتے تھے۔ حکومت ان کے معاش اور جان و مال کی حفاظت کی ذمہ دار تھی اور وہ فوجی خدمت کی شرکت سے مستثنیٰ ہوتے تھے ۔ اگر کوئی غیر مسلم اپنی خوشی سے جنگ میں حصہ لیتا تو اس کا جزیہ معاف کر دیا جاتا تھا۔

عہدِ عثمان عہدِ عثمانی کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ ان کے عہد میں مملکت اسلام کے حدود بہت وسیع ہوگئے لیکن اس کے باوجود حکومت کا اصول وہی قایم رہا جو عہد خلیفۂ دوم میں پایا جاتا تھا۔ مجلس شوریٰ کا جو آئین پہلے قایم ہوچکا تھا وہی بدستور قایم رہا اور تمام امور اسی کونسل میں طے پاتے تھے ۔ تمام صوبوں کے نظم و نسق کی اطلاعات بروقت پہونچتی تھی اور نماز جمعہ کے بعد تمام صحابہ و حاضرین کو ان سے آگاہ کرکے مناسب احکام جاری کئے جاتے ۔

عہدِ علی حضرت علی کا دور خلافت بڑے تشتت و انتشار کا دور تھا اور قتل عثمان کے بعد بعض ایسی سیاسی پیچیدگیاں پیدا ہوگئی تھیں کہ آپ کا بیشتر زمانہ انھیں گتھیوں کے سلجھانے میں صرف ہوگیا۔ یہاں تک کہ آخر کار مذہب اسلام نے حکومت اسلام کی صورت اختیار کرلی اور شوریٰ و انتخاب کا وہ دور ختم ہوگیا جس کی بنیاد عہد رسالت میں پڑی تھی اور جو خلیفۂ ثانی کے زمانہ میں اپنے انتہائی عروج کو پہونچ گیا تھا۔

جدید ایرانی شاعری کا سیاسی پس منظر

(آفتاب اختر)

ایرآن انیسویں صدی کے اختتام اور بیسویں صدی کے آغاز میں بڑے اہم تغیرات اور سیاسی بحرانوں کا مرکز رہا ہے، اس زمانہ میں قاچاریوں کے استبدادی نظام نے عرصۂ حیات تنگ کر رکھا تھا، اور لوگوں کے جگر حکمرانوں کے ظلم برداشت کرتے کرتے چھلنی ہو چکے تھے۔ جس کا ذکر مشہور ایرانی شاعر سید اشرف رشتی[1] نے اپنے مرثیہ میں اس طرح کیا ہے:-

گردید وطن غرقۂ اندوہ و محن وائی ــــــــــ اے وائی وطن وائی
خونیں شدہ صحرا و تل و دشت و دمن وائی ــــــــــ اے وائی وطن وائی
پژمردہ شد ایں باغ و گل و سرو و سمن وائی ــــــــــ اے وائی وطن وائی

اشرف رشتی نے اس مرثیہ کا اختتام نہایت درد و کرب کے ساتھ اس طرح کیا ہے:-

اشرف بجز از لالۂ غم ہیچ نہ بوید ــــــــــ ہر لحظہ بگوید
اے وائی وطن وائی وطن وائی وائی وطن وائی ــــــــــ اے وائی وطن وائی

اشرف رشتی نے جس دور کے ایرآن پر روشنی ڈالی ہے اس وقت عام لوگوں کی زبانوں پر قفل لگے ہوئے تھے۔ انھیں ڈر تھا کہیں اُن کو بھی اس ناقابل عفو جرم کی پاداش میں سولی پر چڑھنا نہ پڑے، لیکن دل سے وہ اس حکومت اور ان لوگوں کے خاتمے کی دُعا میں کر رہے تھے۔

ایرآن میں تحریک آزادی کا آغاز دوسرے ممالک مقابلہ میں ذرا تاخیر سے ہوا کیونکہ ایرانی ہمیشہ سے اس کا عادی رہا ہے کہ جب سب کچھ ہو چکے تو چونکے۔ ایرانی شاعرہ پروین اعتصامی[2] نے بڑی خوبصورتی سے ”کارہائے ما میں“ اس کی طرف اشارہ کیا ہے:

بہ کار خویش نہ پرداختیم نوبت کار ــــ تمام عمر نشستیم و گفتگو کردیم
بہ وقت جست و سعی و عمل ہوس راندیم ــــ بہ روز کوشش و تدبیر آرزو کردیم
عبث بہ پہ نفتادیم دیو آز و ہوا ــــ ہر آنچہ کرد بدیدیم و ہمچو او کردیم

---

[1] سید اشرف الدین الحسینی ۱۸۷۰ء میں رشت میں پیدا ہوئے تھے۔ ۱۹۰۶ء میں جب مشروطہ کا قیام عمل میں آیا اس وقت سے روزنامہ ”نسیم شمال“ کے مدیر ہو گئے۔ انھوں نے اپنی تحریر و تقریر سے ایرانیوں کی مردہ رگوں میں نیا خون دوڑا دیا۔ آخر عمر میں دماغی توازن میں خرابی آنے کی وجہ سے طہران میں زندگی کے آخری ایام گوشہ نشینی میں بسر کرنا پڑے۔ انھوں نے ”خطاب بہ فرنگیاں“، ”بکیس وطن“، ”ترانۂ جوانان“، ”در نومیدی بسے امید است“، ”بحران کابینہ“ اور ”با ایران نگر“ جیسی قابل قدر نظموں کی تخلیق کی تھی۔

[2] پروین اعتصامی کی ولادت ۱۹۰۶ء میں طہران میں ہوئی۔ انگریزی، عربی، فارسی میں قدرت کاملہ حاصل ہے۔ شاعری کا زیادہ تر مواد اخلاقی اور ناصحانہ ہے۔ انداز بیان میں دلکشی ہے۔ مشہور نظموں میں ”کارہائے ما“ اور ”اندر زہائے من“ کا شمار ہوتا ہے۔

چو ناں زسفرہ ببردند سفرہ گستردیم ، 　　چو آب خشک شد اندیشہ سبو کردیم

جب ایشیا آزاد ہونے لگا تو ان کی بھی آنکھیں کھلیں ۔ جب گرد و نواح کی دنیا جاگ اٹھی تو انھوں نے محسوس کیا کہ اس طرح ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھے رہنے سے کام نہیں چلے گا ۔ یہ سوچ کر انھوں نے بھی بیداری کے لئے انگڑائی لینا شروع کیا ۔ سلسلہ میں آقائے پورداؤد[1] کی ایک نظم " ایرانیاں ایرانیاں " کا ایک شعر ملاحظہ ہو :-

مہر وطن افسانہ شد گلزار وطن ویرانہ شد 　　شد خوار خاک باستاں ایرانیاں ایرانیاں

پورداؤد نے اپنی نظم " رستخیز "[2] سے بھی ایرانیوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنے کا کام لیا ہے ۔ ذیل میں کچھ شعر ملاحظہ ہوں :-

برخیز ز خواب وقت تنگ است
بشتاب کہ روز رزم جنگ است
با شیشۂ مے بگیر شمشیر 　　از گیسوئے یار بند مپذیر ،
بشتاب کہ ترسمت رسی دیر 　　ایں مست نہ موسم درنگ است
برخیز ز خواب وقت تنگ است
خوش آں باشد کہ تیغ بازیم ، 　　اندر پیکار سر فرازیم ،
شمشیر ز خون سرخ سازیم ، 　　چندے است کہ تیغ زیر زنگ است ،
برخیز ز خواب وقت تنگ است

اس وقت ایران سیاسی کشمکش میں مبتلا تھا ، مغرب و مشرق کی سامراجی طاقتیں وہاں اپنا اقتدار قایم کر رہی تھیں ۔ اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ انھیں ایران سے کوئی ہمدردی تھی ۔ بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ کسی نہ کسی طرح وہاں اپنے قدم جما کر تیل کے چشموں پر قابض ہو جائیں ۔ اسی حرص و طمع سے ان بیرونی طاقتوں نے ایرانی حکمرانوں کو ہر طرح سے اپنے جال میں پھانسنے کی ترکیبیں کیں ۔ ان کو ڈرایا بھی دھمکایا بھی ۔ انھیں اپنے عیش کوش شہروں کی سیر کرا کے اپنا ہمدرد بنانے کی بھی کوششیں کیں ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُن کے جال میں گرفتار ہو کر اپنے اور بیگانے کا فرق بھول گئے ۔ مشہور شاعرہ پروین اعتصامی نے " اندرز ہائے من " میں ایرانیوں کو دوست اور دشمن پہچاننے کی تلقین کی ہے :-

بشناس فرق دوست ز دشمن بہ چشم عقل 　　مفتوں مشو کہ در پس ہر چہرہ چہرہ ہاست
زنگار ہاست در دل آلودگان دہر ، 　　ہر پاک جامہ را نتواں گفت پارساست

ناصر الدین شاہ قاچار نے ممالک غیر سے بڑی بڑی رقمیں قرض لے کر اپنے ذاتی عیش و آرام پر خرچ کرنا اپنا اصول بنا لیا تھا ۔ وہ تین بار یورپ کی سیاحت کے لئے گئے ، لیکن صرف اس لئے کہ وہاں کی مہ جبینوں کے حسن سے آنکھیں روشن کریں اور بتانِ فرنگ کے جلووں سے اپنے دل کو بہلائیں ۔

ایرانی عوام خاموش ضرور رہتے تھے لیکن ان حالات سے بے خبر نہ تھے ۔ وہ جانتے تھے کہ نہ تجارت کی طرف حکومت کی کوئی توجہ ہے

---

[1] مرزا ابراہیم خاں پورداؤد ۱۸۸۵ء میں رشت میں پیدا ہوئے تھے ، تاجروں کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے ۔ جنگ عظیم کے دوران کئی سال جرمنی میں قیام کیا ۔ ۱۹۲۴ء میں ایران واپس ہوئے ۔ ۱۹۲۶ء میں ہندوستان آئے اور تقریباً تین سال تک بمبئی میں رہ کر برلن روانہ ہو گئے جرمنی میں قیام کی وجہ سے جرمنوں سے محبت کرتے تھے ۔ لیکن ایران اور ایرانیوں سے بھی بے حد محبت تھی ۔

[2] یہ نظم ۱۹۱۵ء میں جنگ عظیم سے متاثر ہو کر لکھی تھی ۔

اور نہ صنعت و حرفت کا خیال عوام کی تعلیم سے کوئی واسطہ ہے نہ صحت و صفائی سے کوئی تعلق۔ بادشاہ کے عیش و آرام اور اس کی عیش کوشی نے وہاں امراء کو بھی بڑی حد تک اپنے ہی رنگ میں رنگ لیا تھا۔ صرف شاہ ہی مست نہیں تھا بلکہ میر، شحنہ اور شیخ سب ہی اس حمام میں ننگے تھے۔ اس سے متاثر ہو کر ملک الشعراء بہار[1] نے "کار ایران" میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے:۔

شاہ مست و میر مست و شحنہ مست و شیخ مست ——— مملکت رفتہ ز دست

ہر دم از دستاں مستاں فتنہ و غوغا بپاست ——— کار ایران با خداست

ایران میں جب غیر ملکی حکومتوں کو ضرورت سے زیادہ مراعات دی گئیں تو ایرانیوں کی غیرت قومی کو سخت ٹھیس لگی اور تبریز و صفاہان و گیلان و رشت وغیرہ جدوجہد آزادی کے مرکز بن گئے۔ ظلم و ستم کو سرنگوں کرنے کے لئے عوام نے اپنی جان تک کی بازی لگا دی۔ اشرف رشتی نے ان کی جانبازی و سرفروشی کو سراہتے ہوئے کہا ہے:

تا جہاں باقی است آزادی ایران زندہ باد　　غیرت مردان تبریز و صفاہان زندہ باد

ہمت والائی سربازان گیلان زندہ باد　　رشت شد از شعر اشرف شکرستان آفریں

آفریں بر ہمت اہل صفاہان آفریں

شعراء عام طور سے بڑے حساس ہوتے ہیں۔ ایرانی شعراء سے بھی ضبط نہ ہو سکا انھوں نے اپنی شاعری میں چنگ و رباب کے بجائے تیر و سنان کو جگہ دی۔ اپنے نغموں میں گل کی مہک اور بلبل کی چہک کی جگہ توپ اور بندوق کی گھن گرج بھر دی۔ ملک کے گوشہ گوشہ سے انقلاب کے نعرے بلند ہونے لگے۔

ایرانی شاعروں نے اپنی شعلہ نوائیوں سے اپنے ہموطنوں میں جذبۂ انتقام پیدا کیا یہاں تک کہ آخر کار ۱۸۹۶ء میں ناصر الدین قاچار کو گولی کا نشانہ بننا پڑا۔ اس کے بعد مظفر الدین شاہ قاچار تخت نشین ہوئے، تو بھی حالات وہی رہے، انھوں نے بھی یورپ کی سیر و سیاحت کا سلسلہ اسی طرح جاری رکھنا چاہا، ذاتی عیش و آرام کی خاطر دوسرے ممالک سے قرض بھی اسی فراخدلی سے لینے کی کوشش کی اور ایران کے حالات پہلے سے زیادہ بدتر ہو گئے۔ اس وقت ایران کے بہت سے محکمہ جات کسٹم وغیرہ روسیوں کے قبضہ میں آجانے سے پورا ملک ایک طرح سے مفلوج ہو کر رہ گیا۔

اشرف رشتی نے اسی پس منظر میں یہ اشعار کہے ہیں:۔

بلبل نہ برد نام گل از واہمہ ہرگز ——— نرگس شدہ قرمز

بر منظرۂ قصر ز رابندو و مطلاّ ——— جغد است صف آرا

بنشستہ در این بوم و دمن زاغ و زغن وائی ——— اے وائی وطن وائی

اشرف رشتی دوسری جگہ ایران کی عظمت پارینہ کا خیال دلاتے ہوئے کہتے ہیں:۔

آخر این ایراں کہ بودہ جائے جم پاتخت کئی ——— اہل دئی ——— غرق غفلت تا بہ کئی

اسی شاعر نے اپنی نظم "بحران کابینہ" میں اس وقت کے ماحول پر روشنی ڈالی ہے۔ جب اجنبی ایران کی طرف پیشقدمی کر رہے تھے:

---

[1] ملک الشعراء بہار کا پورا نام محمد تقی خاں ہے۔ ۱۸۸۶ء میں مشہد میں ولادت ہوئی اور ۱۹۵۱ء میں طہران میں رحلت فرمائی۔ بہار نے گذشتہ نصف صدی میں اپنا کر/تقریر سے ادب اور سیاست کی دنیا میں ایک انقلاب برپا کر دیا تھا۔ انھوں نے وطن پرستی کا نغمہ کچھ اس انداز میں چھیڑا کہ پورا ایران وجد کرنے لگا۔ دو بار وطن سے نکالے گئے مگر بہار بڑی خندہ پیشانی سے ان صعوبتوں کا مقابلہ کرتے رہے اور یہ صعوبتیں ان کے پائے استقلال کو متزلزل کرنے میں بری طرح ناکام رہیں۔ اپنے ملک کی مجلس ملی میں نمائندگی کرنے کا بھی موقع ملا۔ مشہور نظموں میں "وطن من"۔ "کار ایران" وغیرہ کا شمار ہوتا ہے۔

جائے بلبل مسکین در چمن کلاغ آمد   جائے بادۂ شیریں زہر در ایاغ آمد
بہر خوردنِ انگور خرس تر دماغ آمد   باغ باں بیا بنگر اجنبی بہ باغ آمد
چشم و گوش را رو زمئے گساری نیست
در جبیں ایں کشتی نور رستگاری نیست

بہار نے بھی "وطن من" میں ایران کی بربادی پر اس طرح اظہار افسوس کیا ہے :-

دو رباد تو گل و لالہ و سرو و سمنم نیست   اے باغ گل و لالہ و سرو و سمن من
از رنج تو لاغر شدہ ام چوں نان کز من   تا بر نشود نالہ نہ بینی بدن من

اشرف رشتی بھی ایران سے اس کی بہار کے لٹ جانے پر سوال کرتے ہیں :-

اے باغ پر شگوفہ گل و یاسمن چہ شد   آں نزہت و طراوتِ سرو و سمن چہ شد
بر عاشقان کشتہ مزار و کفن چہ شد   گریاں بحال زار تو مرغ ہوا وطن
بے کس وطن غریب وطن بے نوا وطن
عریاں زچیست پیکرت اے مادرِ عزیز   کو لعل و گنج و گوہرت اے مادرِ عزیز
شد خاک تیرہ بسترت اے مادرِ عزیز   نوبادہ گان تو زغمت در عزا وطن
بے کس وطن غریب وطن بے نوا وطن

ایران کی اس تباہی سے متاثر ہوکر عوام بھی وہاں کی حکومت کے خلاف ہوگئے اور انھوں نے مجبوراً حکومت مشروطہ کا مطالبہ پیش کر دیا۔ چونکہ عوام کا یہ مطالبہ جایز تھا اس لئے اسے متفقہ طور پر عوام کی حمایت حاصل ہوگئی۔ مجبوراً مظفرالدین شاہ قاچار کو ۱۹۰۶ء کو ایران میں جمہوریت کی بنیاد رکھنا پڑی۔ چنانچہ اشرف رشتی لکھتا ہے :-

شکر می کردیم جمعی کارہا مضبوط شد ——— مملکت مشروطہ شد

لیکن عجیب بات ہے کہ مجلس شوریٰ کا قیام بھی عوام کو مطمئن نہ کرسکا۔ ۱۹۰۷ء میں مظفرالدین شاہ قاچار کی وفات کے بعد اُن کے لڑکے محمد علی شاہ وارث تخت و تاراج قرار پائے۔ لیکن شہنشاہیت کے ماحول میں نشو و نما پانے والے اس فرمانروا نے پارلیمنٹ کے انتظام میں دخل اندازی شروع کر دی اور مجلس شوریٰ ایک بے معنی چیز ہوکر رہ گئی۔ اشرف رشتی نے اپنی نظم "بحران کابینہ" میں اس کی طرف واضح اشارہ کیا ہے :-

ہست مدت نہ سال خلق پارلماں دارند   ہم بہ آسماں عدل بستہ ریسماں دارند
اندر ایں بہارستاں کعبۂ اماں دارند   باز ہرچہ می بینم خلق الاماں دارند
کار ملت مظلوم غیر آہ و زاری نیست
در جبیں ایں کشتی نور رستگاری نیست

کابینہ کے بحران اور ایران میں پھیلے ہوئے انتشار کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکومت اور عوام کے درمیان اختلافات بڑھنے لگے۔ حکومت اور پارلیمنٹ کے تعلقات خراب ہونے لگے، ایک دوسرے کو شک کی نگاہ سے دیکھنے لگے اور ایران ایک مریض جاں بلب ہوگیا۔ ذیل کے اشعار میں اسی حالت کا اظہار کیا گیا ہے :-

مملکت از چار سو در حال بحران و خطر ——— چوں مریض محتضر
تا چنیں دستور ایں رنجور از شفاست ——— درد ایراں بے دواست

پادشہ برضد ملت اندر ضد شاہ ——— زیں مصیبت آہ آہ

ہرکسی باہرکسی خصم است و بدخواہ است و ضد ——— گوید اورا مستبد

چوں حقیقت بنگری ہم ایں خطا ہم آں خطاست ——— درد ایراں بے دواست

آخرکار ایران میں تشدد کا عمل دخل ہوگیا۔ قتل وغارت کا لامتناہی سلسلہ شروع ہوگیا۔ حالات روز بروز بگڑتے ہی چلے گئے اور ایک دن حکومت نے شاید ۲۳ جون ۱۹۰۸ء کو پارلیمنٹ پر گولہ باری بھی کی۔ کیا شاعر کیا ادیب کیا لیڈر ہر شخص حکومت کے ظلم وستم کا نشانہ بنا۔ کسی کو جیل میں قید کیا گیا تو کسی کو نظر بند۔ کسی کو پھانسی کا حکم ہوا تو کوئی جلاوطن کیا گیا۔ مرزا جہانگیر خاں مدیر روزنامہ "صور اسرافیل" محمد علی شاہ کے حکم سے "باغ شاہ" میں موت کے گھاٹ اتار دئے گئے۔ لیکن جتنا ان سختیوں میں اضافہ ہوتا گیا ملک کا جوش بھی اسی رفتار سے بڑھتا رہا اور اس سلسلہ میں ایران اور بیرون ایران سے شایع ہونے والے فارسی اخبارات نے بھی بڑی اہم خدمات انجام دیں تو بعض اخباروں پر "مجلس"۔ "حبل المتین" پر مقدمہ بھی چلایا گیا۔ مندرجۂ ذیل اشعار اس سلسلہ کے ملاحظہ ہوں :۔

"صور اسرافیل"[1] در "صبح سعادت" زد و مید ——— ملا نصرالدین رسید

"مجلس"[2] و "حبل المتین"[3] سوئے عدالت رہ نماست ——— درد ایراں بے دواست

ایں جرایدہمچو شیپور و نفیر دکرناست ——— درد ایراں بے دواست

آخرکار ظالم حکمراں کو ایران سے فرار ہونا پڑا اور عوام نے محمد علی شاہ کے فرزند احمد شاہ کو بارہ سال کی عمر میں ہی ایرانی تخت وتاج کا مالک بنا دیا۔ مندرجۂ ذیل اشعار اسی پس منظر سے متاثر ہوکر ضبط تحریر میں لائے گئے تھے :۔

اے شہنشاہ جواں شیران جنگ آور نگر ——— درنگر ——— عالمی دیگر نگر

ملتی را راحت از مشروطہ سرتا سر نگر ——— درنگر ——— عالمی دیگر نگر

بادشاہی کن کہ دوراں جہاں برکام تست ——— رام تست ——— شاہ احمد نام تست

درمحامد خویش راہم نام پیغمبر نگر ——— درنگر ——— عالمی دیگر نگر

دادخواہی کن درایں چوں نوشیرواں ——— درجہاں ——— رخش ہمت برجہاں

خویش را والاتر از دارا و اسکندر نگر ——— درنگر ——— عالمی دیگر نگر

احمد شاہ کی تخت نشینی کے کچھ عرصہ بعد محمد علی شاہ نے روس کی مدد سے اپنے کھوئے ہوئے اقتدار کو واپس لانے کی کوشش کی لیکن اس میں ناکام رہے۔

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم چھڑ گئی۔ ایک طرف جرمنی تھا اور دوسری طرف برطانیہ۔ پوری دنیا انھیں دو بلاکوں میں منقسم ہوگئی تھی ایران میں بھی رائے عامہ ایک نہ تھی۔ کچھ جرمنی کی حمایت کررہے تھے اور کچھ برطانیہ کی۔ آخرکار برطانیہ سے ہمدردی کا جذبہ اتنا بڑھا کہ ۱۹۱۹ء میں برطانیہ اور ایران کے درمیان ایک معاہدہ ہوگیا، عوام اس معاہدہ کے مخالف تھے۔ شعراء نے بھی اس کی مخالفت کی۔ پروین اعتصامی کا مندرجۂ ذیل شعر اسی طرف اشارہ کر رہا ہے :۔

چو عہد نامہ نوشتیم اہرمن خندید ——— کہ اتحاد نہ بود ایں کہ باعدو کردیم

---

[1] صور اسرافیل ۱۹۱۶ء میں ایران سے نکلنا شروع ہوا تھا۔ اس نے عوام کے ذہنوں میں وسعت پیدا کرنے کی کافی کوشش کی تھی۔

[2] "مجلس" نے بھی "صور اسرافیل" اور "ایران نو" کی طرح اہم خدمات انجام دی تھیں۔

[3] "حبل المتین" ۱۸۹۳ء میں کلکتہ سے نکلنا شروع ہوا تھا۔

اس معاہدے کے خلاف عوام کی عام بیزاری سے روس کو ایرانیوں کی ہمدردی حاصل کرنے کا نادر موقع ہاتھ آیا۔ اور ۱۹۲۱ء میں روس و ایران ایک دوسرے سے زیادہ قریب آگئے۔ لیکن اس دوستی کے معاہدے پر دستخط ہونے سے پانچ روز قبل ۲۱ فروری ۱۹۲۱ء کو ایران کی کمزور اور متزلزل حکومت کو معزول کر دیا گیا اور کرنل رضا خاں قزوینی کو وزیر حرب بنا دیا گیا۔ وہ ۱۹۲۳ء تک اسی عہدہ پر برقرار رہنے کے بعد فوراً ہی وزارت عظمیٰ کے عہدہ پر پہونچ گئے اور جب احمد شاہ تاج و تخت کو خیرباد کہکر ایران سے چلا گیا تو ۱۹۲۶ء کے موسم بہار میں پہلے پہلوی حکمراں کی حیثیت سے اُن کی رسم تاجپوشی ادا کر دی گئی۔ اور اُن کے بعد اُن کے لڑکے محمد رضا شاہ۔ اس وقت سے موجودہ زمانہ تک ایران میں نہ جانے کتنی وزارتیں بنیں اور فروغی کی وزارت سے منوچہر اقبال کی وزارت تک کتنی تبدیلیاں ہوئیں۔ اور آج بھی جب ہم ایران کی شاعری کے سیاسی پس منظر کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں اس میں بیچینی کا سراغ ملتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ ایرانی آج بھی ایک اچھی جمہوریت کو برسر اقتدار لانے کے لئے جد و جہد کر رہا ہے۔ لیکن اب پہلے سی نشتریت اور زہرناکی ختم ہو چکی ہے۔ اور وہ رہنا بھی نہ چاہئے تھی کیونکہ اب پہلے کی طرح وہاں انتشاری کیفیت نہیں پائی جاتی اور نہ بیرونی طاقتوں کا بظاہر ایران پر کوئی اثر ہے۔

دوسری وجہ زہرناکی اور نشتریت کے ختم ہوجانے کی یہ ہے کہ ایرانی ہمیشہ سے نفاست پسند، حسن پسند اور نغمۂ ہوشربا کا شیدا رہا ہے۔ اسے جب ذرا سا موقع ملتا ہے تو وہ بڑی خوشی سے ان چیزوں کے دامن میں پناہ لے لیتا ہے، اور حافظ کی والہانہ شاعری کے ہر ہر مصرعہ پر وارفتگی سے سر دھننے لگتا ہے۔ خیام کی رباعیاں اور اُن کا پس منظر ایرانی کے دل و دماغ پر بُری طرح چھا جاتا ہے۔ ایرانیوں کی اسی عیش پسندی اور مجہولیت سے برہم ہوکر اشرف رشتی نے بہت ہی سخت طنزیہ نظم "خطاب بہ فرنگیاں" کہی تھی۔ ذیل میں اُس کے چند بند پیش کئے جاتے ہیں:

اے فرنگی از شما باد آں عمارات قشنگ　　افتتاح کارخانہ اختراعات قشنگ ،
با ادب، تحریر کردن آں عبارات قشنگ　　جہل بے جا شور و طوغا فحش و تہمت مال ماست
خواب راحت عیش و عشرت ناز و نعمت مال ماست

مال دنیا بار گنجش رنج و راحت محنت است　　نوش او نیش است و سود ش در دو شہرت قربت است
اے فرنگی گر از ایں دنیا شمارا لذت است　　اندر آں دنیا سرور و عیش و لذت مال ماست
حور و غلماں باغ رضواں ناز و نعمت مال ماست

اس وقت موجودہ ایران کے شعرا عام طور سے "غزل" کی طرف مائل ہو چکے ہیں جس میں "غم جاناں" اور "غم دوراں" کا حسین امتزاج پایا جاتا ہے۔

سچ تو یہ ہے کہ ایرانی کسی وقت بھی جذبۂ حسن پرستی سے غافل نہیں رہے ہیں۔ ادیب پشاوری جنھوں نے اپنی نظموں میں جذبۂ وطن پرستی کو سمو کر ایرانیوں کے دلوں کو گرما دیا تھا۔ جب غزل کہتے تھے تو وہی گہرا تارنگ ہوتا تھا۔ وہ جہاں بھی جاتے انھیں معشوق کا جمال نظر آتا تھا اور لالہ رخ کی بے التفاتی سے اُن کے سینے میں بھی داغ پڑ جاتا:-

گرفت عرصۂ عالم جمال طلعت دوست　　بہر کجا کہ روم آں جمال می نگرم
سحر ببوئے نسیمت بمژدہ جاں سپرم　　اگر اماں دہد امشب فراق تا سحرم

ۓ ڈونلڈ ولبر کی کتاب Iran past & present کے صفحہ نمبر ۹۰ سے۔ یہ کتاب پرنسٹن یونیورسٹی پریس سے ۱۹۵۵ء میں طبع ہوئی۔

ۓ ایرانی مجلس کے ابھی نئے انتخابات ہوئے تھے اس میں منوچہر اقبال کو اکثریت حاصل ہو گئی تھی لیکن شاہ ایران کے ذرا سے شبہ پر منوچہر کو اپنا استعفا پیش کرنا پڑا۔ اب مسٹر شریف امامی جو ۱۹۵۰ء میں وزیر صنعت مقرر ہوئے تھے، وزارت عظمیٰ پر فائز ہو چکے ہیں۔

چناں نہفتم در سینہ داغ لالہ رخے　　کہ شد چو غنچہ لبالب زخون دل و جگرم

یہی حال مشہور سیاسی شاعر علامہ بہار کا ہے۔ جنھوں نے اپنی تحریر و تقریر سے ادب و سیاست کی دنیا میں انقلاب عظیم برپا کر دیا تھا۔ لیکن جب وہ بھی کچھ دیر کے لئے سیاست سے فرار حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو محبوب کے تصور ہی میں پناہ لیتے ہیں:۔

حاجی کہ خدا را بحرم جست چہ باشد　　از پارۂ سنگے شرف اندوزد و دگر ہیچ
خواہی کہ شوی در ہنر استاد زمانہ　　در مکتب دل عشق بیاموزد و دگر ہیچ
خواہد بدل عمر بہار از ہمہ گیتی
دیدار رخ یار دل افروزد و دگر ہیچ

اسی طرح آزاد ہمدانی کی غزلوں میں عیش پرستی اور حسن پرستی کا جذبہ ملاحظہ ہو:۔

گردش باغ و تماشائے چمن دیدن گل　　بے تو اے سرو گل اندام چہ خواہد بودن
آید و سر نشناسد ز قدم باد صبا　　گوئی از جانب معشوق خبرہا دارد
وقت است کہ عشقت شورے دگر انگیزم　　طرحے دگر اندازم رنگے دگر آمیزم
تو غیرت خوبانی من حسرت عشاقم　　فرہادم و شیرینی شیرینی و پرویزم
با یاد تو بنشینم ہر گوشہ کہ بنشینم　　از شوق تو برخیزم ہرگاہ کہ برخیزم

مرزا یحیٰ خاں ریحاں جو زبردست مارکسی شاعر تھے انھوں نے بھی مادی فلسفۂ جدلیت اور اپنی پوری ترقی پسندی کے باوجود جب غزل سرائی کی ہے تو اس طرح:۔

گر بت پرستاں بنگرند آں سرو سیم اندام را　　بت خانہ ہا ویراں کنند آتش زنند اصنام را
بو دید ہر جا کامراں ملے عشق بازان جواں　　یادآور یداندر جہاں ایں عاشق ناکام را
خواہی کہ کار آساں شود ریحاں مترس از ننگ بد
عاشق زسر بیروں کند سودائے ننگ و نام را

اب غمام ہمدانی کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے جن کو ایران کا حسرت موہانی کہا جا سکتا ہے کیونکہ ان دونوں کے کلام اور عملی زندگی میں بہت گہری مشابہت پائی جاتی ہے۔ اگر ان دونوں میں کوئی فرق ہے تو صرف اتنا کہ انھوں نے آزادی کے بعد سیاست سے کنارہ کر لیا تھا اور حسرت آزادی کے بعد بھی سیاست کے مرد میداں رہے۔ غزلیں دونوں نے کہیں دونوں کا رنگ ملتا جلتا ہے سیاست ان دونوں کی شاعری پر اثر انداز نہ ہو سکی۔ قید و بند کی صعوبتیں دونوں نے برداشت کیں۔ ظلم و ستم کے دونوں ہی شکار رہے، لیکن غزلیں ہمیشہ مسکراتی ہوئی کہیں۔ غمام کے مندرجۂ ذیل شعر ملاحظہ ہوں:۔

گویند کہ باغ ارمے ہست بعالم　　گر ہست رخ تست وگرنہ ارمے نیست
نہ باغ دیدہ نہ باغباں تواند دید　　گلے کہ در نظر عندلیب می آید
علاج شورش دیوانگان عشق غمام
کجا ز دانش و عقل ادیب می آید

لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ بایں ہمہ وہ اجتماعی حالات سے بے خبر نہیں ہیں اور معاشی و سماجی مسایل پر برابر اظہار خیال کرتے رہتے ہیں۔

مہابھارت پر ایک تحقیقی نظر

(نواب سید حکیم احمد شکر)

"مہابھارت" سے وہ جنگِ عظیم مراد ہے جو اٹھارہ دن تک قوم "کُرُو" کے سردار "دُریودھن" اور قوم "پانڈو" کے سردار "یدھشٹر" کے درمیان کسی زمانۂ قدیم میں جاری رہی۔ یہ دونوں "شکنتلا" کے لڑکے راجہ 'بھرت' کی اولاد میں چچازاد بھائی بیان کئے گئے ہیں جس کتاب میں یہ قصۂ جنگ بیان کیا گیا ہے اُس کو بھی "مہابھارت" کہتے ہیں۔

بہ شکلِ موجودہ مہابھارت ایک ضخیم مثنوی ہے جو اٹھارہ جلدوں اور ایک ضمیمہ پر مشتمل ہے۔ اُس میں ایک لاکھ 'شلوک' ہیں، تعداد اشعار کے لحاظ سے دُنیا بھر میں اُس کی ہم پلہ کوئی مثنوی خیال نہیں کی جاتی۔ سب میں بڑی بارھویں جلد ہے جس میں چودہ ہزار شلوک ہیں۔ سب سے چھوٹی کتاب سترھویں جلد ہے، اُس میں صرف تین سو شلوک ہیں۔

اس کتاب کے مکمل قلمی نسخے یورپ اور ہندوستان کے کتب خانوں میں موجود ہیں اور چھپ بھی چکے ہیں۔ اِن نسخوں میں شلوکوں کی کمی بیشی پائی جاتی ہے اور کہیں کہیں عبارت میں بھی فرق ہے لیکن یہ اختلافات اہم نہیں اور اُن کی وجہ یہ خیال کی جاتی ہے کہ بعض نسخے شمالی ہند میں اور بعض جنوبی ہند میں مرتب ہوئے ہیں۔

مہابھارت کی جلد اول کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کتاب تین مرتبہ شروع کی گئی ہے، پہلے شلوکوں کی تعداد صرف آٹھ ہزار آٹھ سو تھی۔ پھر چوبیس ہزار ہوگئی اور اس کے بعد ایک لاکھ تک نوبت پہونچ گئی۔ محققین کی رائے میں مہابھارت کی موجودہ ضخامت کی وجہ یہی ہے کہ جنگ عظیم کے متعلق قصّوں کی ابتدائی تدوین کے زمانہ سے کئی سو سال تک اصل کتاب میں اضافے ہوتے رہے ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب کسی کتاب میں صدیوں تک وقتاً فوقتاً اضافے ہوتے رہے ہوں تو ساری کتاب کو کسی ایک مصنف سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ بہرحال یہ معلوم نہیں کہ اصل کتاب کا مصنف کون ہے اور اضافے کس کس کی تصنیف ہیں۔ مہابھارت کی آخری جلد میں بتایا گیا ہے کہ ایک بزرگ "ویاس" نامی نے ویدوں کی ترتیب کے بعد یہ مکمل مجموعہ 'پانڈوؤں' کی خوبیوں، 'کوروؤں' کی بُرائیوں اور کرشن مہاراج کی شان و عظمت کے اظہار کے لئے تصنیف کیا تھا اور "وئے شم پاین" نام کے ایک شخص کو یاد کرا دیا تھا۔ جب "ارجن" کے پوتے "پرکشت" کو جسے "یدھشٹر" نے اپنے بعد تخت نشین کیا تھا سانپ نے ڈس لیا اور اُس کے لڑکے "جنمیجا" نے سانپوں کی پوجا کے لئے رسم قربانی کا اہتمام کیا تو اُس وقت شخصِ مذکور نے راجہ کے سامنے یہ تمام قصہ دُہرایا تھا۔ واضح رہے کہ "ویاس" کے لغوی معنی محض ترتیب دینے والے کے ہیں۔

واقعۂ جنگِ مہابھارت بالعموم راسخ الاعتقاد اہل ہند کے نزدیک مہابھارت کا اُس تفصیل کے ساتھ جو کتاب میں درج ہے واقع ہونا مسلّم ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں چند متفرق باتوں کا یکجائی اظہار ضروری معلوم ہوتا ہے۔

ہندوستان کی قدیم ترین تصنیف رگویدی بھجن ہیں جو ہزار آٹھ سو سال قبل مسیح سے بیشتر کے زمانہ کی تصنیف ہیں۔ اُن میں بہت سی آریائی اقوام کا ذکر ہے لیکن کُرو نام کی کسی قوم کا ذکر نہیں ہے اور نہ پانڈوؤں کا۔ حالانکہ رگویدی زمانہ میں ہی فاتح قومیں دریائے سارسوتی

کے اُس علاقہ تک پہونچ چکی تھیں جو دریائے مذکور اور جمنا کے درمیان واقع ہے۔

محققین فرنگ کے نزدیک رگوید کی تدوین کا زمانہ چھٹی صدی قبل مسیح قرار پاتا ہے۔ غالباً اُسی زمانہ کے ارد گرد "یجروید" کی تصنیف و تدوین عمل میں آئی ہے۔ اُس کے جغرافیہ میں مشرقی علاقے (بہار وغیرہ) اور دوآبہ شامل ہیں۔ یعنی جب 'یجروید' مرتب ہوا تو آریہ اقوام بنگال اور دوآبہ کی طرف پھیل چکی تھیں۔ دریائے سارسوتی اور جمنا کے درمیان کا علاقہ اس وجہ سے "کروکشیتر" کہلایا جانے لگا تھا کہ وہاں قوم کرو آباد تھی۔ چونکہ اب برہمنی اقتدار قائم ہوچلا تھا اس لئے اُس علاقہ کو 'برہم ورت' بھی کہتے تھے۔ اُس کے آس پاس نیچے کی طرف اور مشرق کی جانب پنچال قوم آباد تھی اور متسی و یادو' اقوام متھرا سے دوارکا تک پھیلی ہوئی تھیں۔ لیکن اس وید میں بھی اور پانینی کی کتاب صرف ونحو میں بھی قوم پانڈو کا ذکر نہیں۔ البتہ مہابھارت کے چند نام یدھشٹر۔ دھرت راشٹر وغیرہ دونوں کتابوں میں ضرور پائے جاتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی اگلے زمانہ کی جانی پہچانی شخصیتیں تھیں۔ صرف مہابھارت میں پہلی مرتبہ پانڈو اور پانڈووں کا ذکر آیا ہے۔

رگویدی بھجنوں میں بہت سی ایسی چھوٹی بڑی لڑائیوں کا ذکر ہے جو خود آریائی فرقوں کے درمیان داخلہ کے وقت سے دریائے سرستی کے پار پہونچنے تک ہوتی رہتی تھیں۔ ایک جنگ کا نام دس بادشاہوں کی جنگ عظیم ہے۔ یہ لڑائی دریائے راوتی کے کنارے واقع ہوئی تھی۔ ایک فریق چند اقوام 'پرو'، یادو۔ دُرہیو وغیرہ پر مشتمل تھا جو راوتی کو پار کرکے اس طرف آگے بڑھنا چاہتی تھیں اور دوسری طرف فرقۂ 'ترت سُو'، اور اُس کے حمایتی تھے۔ ترت سُو کے راجہ سُداس نے حملہ کو ناکام کر دیا۔

ایک اور جنگ کا حال رگوید میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ قوم بھرت نے جو اُس زمانہ کی ایک مشہور و معروف قوم تھی، قوم ترت سُو پر چڑھائی کی۔ رشی وشوامتر نے حملہ آوروں کے لئے دریائے بیاس اور دریائے ستلج کو اپنے منتروں کے زور سے پایاب کر دیا تھا لیکن رشی وسشٹھ نے راجہ سداس کی حمایت میں اس حملہ کو بھی ناکام بنا دیا۔

بحالاتِ مذکورہ واقعۂ جنگ سے متعلق کئی صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک تو یہی کہ جن لڑائیوں کا رگوید کے بھجنوں میں ذکر ہے اُنھیں میں سے کسی جنگ کو جنگِ مہابھارت کا جامہ پہنا دیا گیا ہے۔ یا کوئی اور جنگ رگویدی زمانہ میں ہوئی ہوگی جس کے متعلق یادگار نظمیں کسی وجہ سے رگوید میں شامل نہ ہوسکیں مگر زبانوں پر جاری رہیں۔ یا یہ کہ جس جنگ کو جنگِ مہابھارت کہا جاتا ہے وہ رگویدی بھجنوں کے زمانہ کے بعد واقع ہوئی ہے۔ بہرحال کوئی صورت ہو محققین فرنگ کے نزدیک بھی بلا لحاظ تفصیل قصۂ جنگ مہابھارت کی بنیاد ہی قدیم حادثۂ جنگ ہے، جس کے متعلق نظمیں اور گیت لوگوں کو یاد تھے۔

اس سلسلہ میں اس قدر اور عرض کرنا ہے کہ رگویدی زمانہ کی قومیں یجروید اور مہابھارت کی تصنیف کے زمانہ تک بہت کچھ ادل بدل چکی تھیں۔ مثلاً ابھی بیان کیا گیا ہے کہ ایک مشہور رگویدی فرقہ کا نام بھرت تھا۔ 'بھارت ورش' اور 'مہابھارت' کے نام اسی گروہ سے منسوب ہیں۔ امتدادِ زمانہ کے ساتھ یہ قوم بھی رنگ بدلتی رہی' چنانچہ یجروید وغیرہ میں جس قوم کرو کا ذکر ہے وہ اسی قوم بھرت کی ایک شاخ تھی۔ رہی قوم پنچال تو اس کی نسبت بیان کیا گیا ہے کہ وہ رگویدی زمانہ کی ایک قوم 'کردی' سے منسوب تھی۔

زمانۂ وقوعِ جنگ مہابھارت

زمانۂ جنگ مہابھارت کی تعیین کرنے میں اس امر کو بہت دخل ہے کہ اقوام آریہ ہندوستان میں کب داخل ہوئیں۔ اگر اقوامِ مذکور کا ہندوستان سے ازلی تعلق ہے یا وہ سن عیسوی سے ہزار دو ہزار سال پیشتر وارد ہوئی تھیں تو اُسی مدت کے اعتبار سے جنگ مہابھارت کے زمانہ کی نسبت قیاس آرائی کو بہت گنجایش ہے۔

مبالغہ آمیز بیانات کو نظر انداز کرتے ہوئے ڈاکٹر ایشری پرشاد اپنی تاریخ ہند میں بیان کرتے ہیں کہ اگرچہ مہابھارت کا بہت حصہ محض افسانہ ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ جنگ بھرت ضرور واقع ہوئی تھی۔ نیز یہ کہ اس جنگ کا پندرھویں صدی

سیح اور تیرھویں صدی قبل مسیح کے درمیان کسی زمانہ میں واقع ہونا قیاس کیا جا سکتا ہے - مسٹر مزمدار اپنی کتاب ہند و تاریخ میں ظاہر کرتے ہیں کہ یہ لڑائی سنہ ۱۴۲۴ ق.م کے ماہ نومبر و دسمبر میں ہوئی تھی -

محققینِ فرنگ کے بیانات کچھ مختلف ہیں - اُن کے نزدیک آریہ اقوام کے ہندوستان میں داخل ہونے کا زمانہ بارھویں صدی قبل مسیح کے آس پاس کا زمانہ ہے - اگر اس زمانہ کو وسعت بھی دی جائے تو بقول پروفیسر میکڈونل وہ پندرھویں صدی قبل مسیح سے آگے نہیں بڑھایا جا سکتا - پروفیسر موصوف کی رائے میں بھی کوئی ایسی جنگ ضرور تھی جس پر قصۂ جنگ مہا بھارت مبنی ہے - اُن کا خیال ہے کہ یہ جنگ غالباً دسویں صدی قبل مسیح کے لگ بھگ ہوئی ہے - اپنی اس رائے کی تائید میں منجملہ دیگر دلایل کے ایک دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ یجروید کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کرو اور پنچال قومیں یجروید کے زمانہ میں متحد ہو چکی تھیں - لہذا ان دونوں قوموں کے جنگ کا زمانہ یجروید کی تدوین کے زمانہ سے بہت پیشتر کا ہونا چاہئے - بعض فرنگی مصنفین کی رائے میں اگر یہ جنگ ہوئی ہے تو اُس کا زمانۂ وقوع برہمنوں کے بعد کا کوئی ایسا زمانہ ہونا چاہئے جب اصلی فرقے کرو، پنچال وغیرہ قوموں میں تبدیل ہو چکے ہیں اور متھرا، بنارس اور کرو کشیتر کا علاقہ مقدس و متبرک قایم ہو چکا ہے یعنی ہزارھویں نویں صدی قبل مسیح کے بعد کا کوئی زمانہ -

کتاب مہابھارت کی تصنیف کا زمانہ

ابھی بیان کیا گیا ہے کہ مسٹر مزمدار کے نزدیک جنگ مہابھارت سنہ ۱۴۲۴ ق.م میں ہوئی تھی - صاحب موصوف مزید بیان کرتے ہیں کہ اُسی زمانہ میں ویاس رشی نے وقت کے وقت ویدوں کو ترتیب دینے اور "پرانوں" کو تصنیف کرنے کے بعد حالاتِ جنگ پہلے آٹھ ہزار آٹھ سو شلوکوں میں اور بعد کو چوبیس ہزار شلوکوں میں بیان کر دئے - ویاس کے لغوی معنی ملحوظ خاطر رہیں -

ڈاکٹر ایشری پرشا یہ کہکر کہ مہابھارت کی تصنیف کا زمانہ متعین کرنا بہت مشکل ہے اندازہ یہ طریق پر بیان کرتے ہیں کہ اس کتاب کی تصنیف غالباً ساتویں یا چھٹی صدی قبل مسیح سے شروع ہوئی اور ... عیسوی سے دو تین سو سال بعد تک اُس پر متعدد بار نظرِ ثانی ہوتی رہی جس کے نتیجہ میں اُس کی ضخامت میں اضافہ ہوتا رہا -

پروفیسر ویبر کی رائے میں یہ کتاب سنِ عیسوی کے بعد تصنیف و مدون ہوئی ہے کیونکہ علاوہ دیگر دلایل کے شرکاءِ جنگ میں یونانیوں، ایرانیوں وغیرہ کا ذکر ہے - صاحب موصوف کی تحقیقات کے مطابق "پانینی" کی کتاب صرف و نحو مہابھارت سے پہلے کی ہے، چونکہ کتاب مذکور چوتھی صدی قبل کے حصۂ آخر میں یعنی تقریباً سکندر کے حملہ کے زمانہ کے آس پاس تصنیف ہوئی ہے اور اُس میں کتاب مہابھارت کا ذکر نہیں ہے اس لئے پروفیسر موصوف کے نزدیک مہابھارت کی داستان یونانی حکومت کے دور کے بعد ہی کے زمانہ کی تصنیف ہو سکتی ہے -

یہ امر تسلیم شدہ ہے کہ یہ کتاب بشکلِ موجودہ کئی مرحلوں میں مرتب ہوئی ہے - پروفیسر میکڈونل ان کی وضاحت کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ ابتداءً کسی شاعر نے متفرق یادگار نظموں اور گیتوں کو اکٹھا کر کے جنگ مہابھارت کی ابتدائی داستان مرتب کی - نیز یہ کہ ابتدائی قصۂ جنگ اس طرح بیان کیا گیا تھا کہ کرو برادران حق بجانب تھے مگر پانڈووں کی چالاکی اور فریب سے جنگ میں مبتلا ہو کر تباہ و برباد ہو گئے - مرحلۂ اول کی اس تصنیف کو صاحب موصوف پانچویں صدی قبل مسیح سے منسوب کرتے ہیں اور یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس ابتدائی داستان کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس زمانہ میں وہ تصنیف ہوئی اُس زمانہ میں رگویدی عقاید کی جگہ وشنو، شیو اور برہم کی تثلیث قایم ہو چکی تھی اور برہم کو خداوند اکبر مانا جاتا تھا، اور یہ خصوصیت پانچویں صدی قبل کے زمانہ کی تھی - مزید یہ کہ ایک اور کتاب "اشولائن گرہ سوتر" میں جس کی تصنیف اسی زمانہ سے یا اُس سے متصل زمانہ سے متعلق ہے، بھارت اور مہابھارت کا ذکر ہے -

اس کے بعد بقول صاحب موصوف دوسرا مرحلہ وہ ہے جس میں داستانِ جنگ کو ترمیم کیا گیا اور شلوکوں کی تعداد آٹھ نو ہزار سے

بیس ہزار ہوگئی - ترمیم کی رو سے کُرو خاندان کو مفتری اور پانڈوؤں کا سرپرستی کرشن مہاراج راہ راست پر ہونا قرار دیا گیا - یہ وہ
زمانہ ہے جب پانچویں صدی کے بعد برہم کی جگہ وشنو اور شیو خداوندانِ اکبر کی حیثیت سے کارفرما نظر آتے ہیں اور کرشن مہاراج وشنو
کے اوتار مانے جاتے ہیں -

اس کے آگے کا مرحلہ وہ سمجھنا چاہئے جس میں پروفیسر میکڈونل کی رائے کے مطابق براہمنی عقاید و دستور سے متعلق خطیبانہ،
فلسفیانہ، سیاسی اور مذہبی قسم کے مضامین اضافہ ہوتے رہے - میگستھنیز سفیرِ یونان کا بیان ہے کہ اُس کے زمانہ میں وشنو اور شیو
کی پرستش عام تھی اور اُن کے نام پر جابجا مندر موجود تھے - اس سفیر کا زمانہ سن تین سو قبل مسیح کے آس پاس کا زمانہ تھا، مطلب یہ
کہ یہ اضافے اسی زمانہ سے منسوب کئے جاسکتے ہیں -

بعد کے مرحلات وہ ہیں جن میں مزید اضافے بقول پروفیسر میکڈونل سن عیسوی کے آغاز تک یا بقول ڈاکٹر ایشری پرشاد اس کے
بعد تک ہوتے رہے اور شرکا، جنگ میں یونانیوں اور اقوام "پارتھیا وستھیا" وغیرہم کو بھی شامل کیا گیا -

کتاب کی قدر وقیمت

بیرونی مواد کے داخل ہونے کا سبب یہ خیال کیا جاتا ہے کہ سارا زمانۂ تصنیف براہمنی اقتدار کا زمانہ
تھا - اصل داستانِ مہابھارت جنگی طبقات کے سرداروں اور بادشاہوں کے کارناموں اور احوال
سے متعلق تھی اور خواص و عوام میں بہت مشہور و مقبول تھی - اُس کی شہرت اور مقبولیت سے فایدہ اُٹھانے کی یہ صورت پیشِ نظر
آئی کہ براہمنوں کے فضل و کمال و عظمت اور دینی عقاید سے متعلق بیانات اُس داستان میں شامل کردئے جائیں تاکہ وہ دینی و دنیوی
ہدایات پر مشتمل دستور العمل بن جائے - چنانچہ یہی شکل اس وقت کتاب مہابھارت کی ہے - یعنی اُس میں دیوتاؤں اور حکمراں طبقے
کے قصوں اور پشت ناموں کے ساتھ ساتھ براہمنوں کی شان و عظمت کا بھی بیان ہے - مذہبی عقاید کی تشریح بھی موجود ہے -
چارگانہ زندگی بسر کرنے کے طریقوں کا بھی ذکر ہے اور وجودِ کائنات سے متعلق قصے اور فلسفیانہ نظرئے بھی شامل ہیں - اور راجوں
مہاراجوں کے لئے پند و نصایح کا ایسا ذخیرہ بھی مہیا کیا گیا ہے جس سے طبقۂ اعلیٰ کی سیاسی شان و عظمت بھی نمایاں ہو - یہ مضامین
اصل کتاب میں اس طرح سمو دئے گئے ہیں کہ قصۂ جنگ کو یکبارگی مسلسل پڑھنا اور سمجھنا دشوار ہے - ایک بیّن مثال اس بیرونی
مواد کی وہ کتاب ہے جس کو "بھگوت گیتا" کہتے ہیں - اس کی نسبت بیان کیا گیا ہے کہ جب دونوں مخالف فوجیں آمنے سامنے کھڑی
تھیں اُس وقت یہ پوری فلسفیانہ نظم ارجن کو سنائی گئی تھی کیونکہ وہ اپنے عزیزوں سے لڑنا نہیں چاہتا تھا -
یہ تبلیغی کوشش نہایت کامیاب ثابت ہوئی اور یہ کتاب دینی و دنیوی فرایض کی راہ نما سمجھی جانے لگی - خود اس کتاب میں
ایسے احکام موجود ہیں جن کے مطابق "نیک اشخاص کو چاہئے کہ وہ مقدس کلام کے اس ذخیرہ کو جس میں گائے اور برہمن کی عظمت کو
سراہا گیا ہے ہمہ تن غور ہو کر سنیں" - غرضکہ جیسے جیسے اُس میں اضافے ہوتے گئے اُس کو زمانۂ قدیم ہی میں درجاتِ تقدس حاصل
ہوتے رہے اور یہ عقیدہ رائج ہوتا گیا کہ وہ مقدس "سمرتی" کا مرتبہ رکھتی ہے یعنی ایک طرح کی آسمانی کتاب ہے - اس معنی میں
اُس کو "کرشن کا وید" بھی کہتے ہیں اس لئے کہ اُس کا بیشتر حصہ وشنوی عقاید سے متعلق ہے - عقیدۂ تناسخ اور حلول نے بھی یہ صورت
اختیار کرلی کہ خداوند وشنو، حیوانی اجسام میں حلول کرکے دنیا میں نمودار ہونے لگے - حلول کی حد سے بھی گزر کر اوتاری عقیدہ
کو یہ مرتبہ حاصل ہوگیا کہ خداوند وشنو کرشن مہاراج کے جسم میں داخل نہیں ہوئے بلکہ کرشن مہاراج خود خداوند وشنو تھے
اسی بنا پر کہ اسمیں ثنا و صفت خداوند وشنو اور اُن کی زوجہ "سارس وتی" کی کی گئی ہے .... یہ خیال کیا جاتا ہے کہ
وہ یا اُس کا اکثر و بیشتر حصہ وشنوی متبعین کی تصنیف ہے اور اُن کی کتاب عقیدت و عبادت ہے -
مختصر یہ کہ محققین کے نزدیک اصل قصۂ کتاب میں اضافہ جاتِ مابعد براہمنوں کی تدبیر و فراست کا نتیجہ ہیں جنھوں نے
آہستہ آہستہ رزمیہ داستان کو "دھرم" کی شکل میں منتقل کردیا اور "دھرم" کی یہ صورت قایم کی گئی کہ (۱) براہمنی ادارہ

رسوم۔ دستور۔ عقائد (۲) ذات پات کی تقسیم اور (۳) عام وخاص کا برہمنوں کے اقتدار رحکم کا پابند ہونا۔ مقدس آسمانی ہدایات پر مبنی ہیں۔ غرض کہ کتاب مہابھارت دینی و دنیوی عقائد و رسوم کی انسائکلو پیڈیا بنادی گئی اور اُس کا مقصد یہ قرار پایا کہ جن لوگوں کے لئے "ویدوں" کا مطالعہ ممنوع ہے یا جو اُن سے مستفیض نہیں ہوسکتے وہ اس کتاب سے جو مقدس سمرتی کا مرتبہ رکھتی ہے تعلیم و تربیت حاصل کریں۔

یہ نتیجہ کہ مہابھارت جس شکل میں آج موجود ہے عیسوی ابتدائی صدی کے آگے پیچھے مرتب و مکمل ہوچکی تھی اور اُس کا شمار مقدس صحیفوں میں ہونے لگا تھا بعض بیرونی شہادتوں پر بھی مبنی ہے۔ مثلاً ۴۶۲ء سے ۶۰۰ء تک کے زمانہ کے ایسے کتبے اور والے پائے جاتے ہیں جن میں عام طور پر کتاب مہابھارت کو 'سمرتی' (روایات مقدسہ) یا دھرم شاستر مانا گیا ہے۔ یہ عقیدہ اُس وقت تک نہ ہوسکتا تھا جب تک کہ کتاب مذکور عوام و خواص میں رائج و مقبول نہ ہوتی اور اضافجات شامل نہ ہوتے۔ اس عام رواج اور مقبولیت کے یہ معنی ہوئے کہ چوتھی پانچویں صدی عیسوی سے کچھ صدیاں پیشتر ہی سے اس کتاب کی ترویج شروع ہوگئی ہوگی کیونکہ ایسے زمانہ میں جب چھاپہ خانے موجود نہ تھے عقائد و رسوم کی بنیاد قایم و مستحکم ہونے کے لئے مدتِ کثیر کی ضرورت ہے۔

۶۰۰ء سے بارھویں صدی عیسوی تک کی شہادتیں بھی بکثرت موجود ہیں کہ یہ کتاب اپنی موجودہ شکل میں مقدس و متبرک مانی جاتی تھی۔ یہ شہادتیں وہ کتابیں ہیں جو مختلف مصنفین نے اس زمانہ میں لکھی ہیں۔ ساتویں صدی عیسوی کا مشہور شاعر 'بان' ہے۔ اُس نے مہابھارت کی سب جلدوں کی کہانیوں سے استفادہ کیا ہے۔ وہ یہ بھی بیان کرتا ہے کہ اوجین کے 'مہاکال' مندر میں مہابھارت کی تلاوت کی جاتی تھی اور اُس وقت اُس کتاب میں 'بھاگوت گیتا' بھی شامل تھی۔ ایک اور مصنف آٹھویں صدی عیسوی کا "کماریلا" ہے جس نے اپنی تفسیر میں مہابھارت کو بہت قدیم اور متبرک 'سمرتی' بیان کیا ہے۔ اُس کے نزدیک یہ محض جنگ کا قصہ نہیں ہے بلکہ وہ چاروں ذاتوں کی دینی اور دنیوی تعلیم کی مقدس کتاب ہے۔ نیز یہ کہ جنگ کے ذکر سے تو صرف چھتری ذات کے لوگوں میں جذبات بہادری اُبھارنا اور برقرار رکھنا مقصود ہے۔ ۸۰۲ء میں مشہور ویدانتی فلسفی "شنکر آچاریہ" نے مہابھارت کی شرح لکھی اور ظاہر کیا کہ یہ کتاب مقدس 'سمرتی' ہے اور اُن لوگوں کی دینی تعلیم کے لئے مرتب ہوئی ہے جو 'وید' اور 'ویدانت' نہیں پڑھ سکتے۔ گیارھویں صدی عیسوی میں ایک کاشمیری شاعر "شمیندر" نامی نے مہابھارت کا منظوم خلاصہ تصنیف کیا۔ بعد کے زمانہ میں اور بھی تفسیریں کل کتاب کی لکھی گئیں جن میں "سرو گیہ ناراین" (تیرھویں یا چودھویں صدی عیسوی) اور "نیلکنٹھ" (سولھویں صدی عیسوی) کی شرحیں بہت مشہور ہیں۔ اس کتاب کی شہرت اور مقبولیت کا اندازہ اس امر سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ اُس کا ترجمہ شہنشاہ اکبر کے حکم سے ملا عبدالقادر بدایونی اور نقیب خاں نے فارسی میں کیا تھا۔ فیضی کے نام سے بھی 'بھاگوت گیتا' کا منظوم ترجمہ منسوب ہے۔ غرض کہ عیسوی سن سے زمانۂ حال تک مہابھارت بصورت موجودہ مقدس اور متبرک دھرم شاستر کے طور پر تسلیم ہوتی چلی آئی ہے۔ آج بھی یہ حال ہے کہ یہ کتاب مندروں میں اور عقیدت مند حلقوں میں نہایت ذوق و شوق سے پڑھی اور سنی جاتی ہے۔

حال ہی میں یہ خبر شایع ہوئی ہے کہ 'بھنڈارکر اورینٹل ریسرچ انسٹی ٹیوٹ پونہ' کی جانب سے کتاب مہابھارت کا ایک جدید اڈیشن طبع ہو رہا ہے۔ اہتمام یہ کیا گیا ہے کہ سنسکرت اور دوسری ہندوستانی زبانوں میں جتنے مختلف نسخے رائج ہیں۔ نیز جتنے ترجمے یا خلاصے دیگر زبانوں مثلاً فارسی۔ انگریزی۔ جاوائی وغیرہ میں ہوئے ہیں اور جتنی شرحیں لکھی گئی ہیں اُن سب کا جایزہ لے کر تنقید کے ساتھ مکمل متنوں کا مستند اڈیشن شایع کیا جائے۔ یہ کام ۱۹۱۹ء سے شروع ہوا ہے اور ابھی ایک یا دو جلدوں کا کام باقی ہے جو عنقریب پورا کیا جاسکے گا۔ اس وقت تک اس کام پر پندرہ لاکھ روپیہ صرف ہوچکا ہے۔

آسودگانِ خاک

آتش و ناسخ و میر

(شیخ تصدق حسین)

۱۴ مارچ سنہ ۷۶ء کے قومی آواز میں جناب ڈاکٹر محمد احمد کریم صاحب نے بہ صیغہ مراسلات تحریر فرمایا ہے کہ آتش و ناسخ کے مزارات جو محلۂ گنو گھاٹ متصل درگاہ شاہ نصیر اللہ شاہ واقع ہیں، اس سال سیلاب میں انھیں نقصان پہونچ گیا ہے اور قابل مرمت ہو گئے ہیں۔

اس کے بعد ۱۷ مارچ کو ناؔدم سیتاپوری صاحب کا جوابی مراسلہ شایع ہوا جس میں موصوف نے تحریر کیا ہے کہ جہاں تک ناسخ کی قبر کا تعلق ہے وہ تو ان کے خاندانی قبرستان گنو گھاٹ میں ہے لیکن آتش کی قبر گنو گھاٹ میں نہیں ہے، خواجہ عبد الرؤف عشرت نے تذکرہ آب بقا میں لکھا ہے کہ "اپنے مکان چڑھائی مادھو لال جو پٹیوں کے قریب ہی دفن کئے گئے"، اب سے ۴۰ - ۴۵ سال اُدھر ہی ان کی قبر کا نشان مٹ چکا تھا۔

"مادھو لال کی چڑھائی، ۴۰ - ۵۰ برس پہلے اس جگہ پر بھی جہاں چونے کی بھٹی تھی"۔ آگے چل کر موصوف تحریر کرتے ہیں کہ:

"میر تقی میر کی قبر امام باڑہ آغا باقر میں ہے، مجھ ناچیز کی تحقیق میں گنو گھاٹ کے قبرستان میں نہ ناسخ کی قبر ہے نہ آتش کی۔ وہاں صرف ناسخ کے والد زیر خاک ابدی نیند سو رہے ہیں اور ان کے مدفن پر یہ مصرع بھی کندہ ہے:-

محمد بخش جلیل ناسخ

اس قبر کے علاوہ وہاں ناسخ کا کوئی خاندانی قبرستان بھی نہیں ہے۔

مزار آتش — مزار آتش کے بارے میں شاید ناؔدم صاحب کے حافظہ نے دھوکا دیا۔ ورنہ خواجہ عبد الرؤف عشرت نے تذکرہ "آب بقا" میں خواجہ حیدر علی آتش کی قبر کے حالات بہت صحیح صحیح قلم بند کئے ہیں تذکرہ کے صفحہ ۱۳ پر وہ تحریر کرتے ہیں "نواز گنج کے قریب پہنچ کے آگے مادھو لال کی چڑھائی مشہور ہے (اصل نام ماہو لال تھا) ماہو کے بجائے [illegible] شاید کاتب صاحب کی غلط فہمی کا نتیجہ ہو۔ ماہو لال کے مفصل حالات میں اپنی کتاب "بیگمات اودھ" میں زیر عنوان "شاہ محل" درج کر چکا ہوں۔ (راقم مضمون ہذا) وہاں سے "آثار" کو ایک چھوٹا باغیچہ اور ایک کچا سا مکان تھا وہ آتش نے خرید لیا اور اُسی میں رہنے لگے"۔

غالباً اسی باغیچہ کی رعایت سے آتش کی رحلت پر کسی نے کہا تھا:-

نسیم صبح برساتی ہے واں پھول
جہاں پر لاش آتش کی گڑی ہے

ناسخ کے انتقال کے نو برس بعد سنہ ۱۲۶۳ھ میں آتش نے بھی اس جہانِ فانی سے کوچ کیا منشی اشرف علی اشرف نے ان کی تاریخ وفات کہا "مادہ" بحرو شاہ سخن" ہے خواجہ محمد بشیر راوی تھے کہ "ہم بہت کم تھے صفر کا مہینہ تھا۔ سنہ ۱۸۴۷ء تھا۔ آتش کی بیماری کی خبر مشہور ہوئی رکن الدین کے ساتھ ہم بھی آتش کی عیادت کو گئے اُس زمانہ میں واجد علی شاہ کا عہد سلطنت تھا اور اُسی سال سریر آرائے سلطنت ہوئے

کچا مکان تھا۔ اس پر ایک چھپّر پڑا ہوا۔ تقریباً اسّی بیاسّی برس کا ایک آدمی، چاروں ابرو کا صفایا، رنگ کھلتا ہوا، چارپائی پر لیٹا تھا دریافت کرنے پر معلوم ہوا یہی آتش ہیں، کچھ منہ سے کہنا چاہتے تھے۔ مگر آواز نہ نکل سکی، شاگرد لوگ سرکل کی چٹائیوں پر بیٹھے ہوئے تھے، ہم لوگ تھوڑی دیر تک کھڑے رہے، پھر چلے آئے، اس کے آٹھ روز بعد سُنا کہ آتش کا انتقال ہوگیا اور "اپنے مکان" میں دفن کئے گئے۔"

خاکسار کا مکان مسکونہ عرصۂ دراز سے محلۂ چوپٹیاں میں ہے اس لئے یہاں کے چپّہ چپّہ اور گوشہ گوشہ سے واقفیت ہے، ماہولال کی چڑھائی پڑوئے کی بھٹّی نہ کبھی دیکھی تھی نہ سُنی نہ یہاں کی گنجان آبادی میں بھٹّی کی گنجائش ہی تھی، البتہ یہاں راجہ جیالال متخلص بہ گلشن کی دولتسرا و فیل خانہ و دیگر املاک بھی، راجہ صاحب کو خواجہ آتش ہی سے تلمذ تھا، جو ان کی حویلی سے قریب ہی چڑھائی ماہولال کے آثار پر قیام پذیر تھے۔

راجہ صاحب کی یادگار ایک عالی شان پھاٹک [illegible] تک موجود ہے۔ ۱۹۱۴ء کی ہتھیا کی قیامت خیز بارش نے شہر کے لاتعداد مکانوں کی اینٹ سے اینٹ بجا دی تھی اور بے شمار افراد گھر سے بے گھر ہوگئے تھے، چنانچہ بارش کی تباہ کاریوں کے بعد سڑک چوپٹیاں وسیع کی گئی اور چڑھائی ماہولال کی آراضی "گنگا پارک" میں شامل کردی گئی اس وقت سے یہ راستہ بند کر دیا گیا۔

اب مکان مسکونہ آتش کی راہ مندر کی طرف سے ہے اور اس کی آراضی مندر کے ملحق جانب مشرق واقع ہے۔

یہ آراضی اور مندر آخر میں پنڈت رگھبر دیال گوڑ کے قبضہ میں تھے۔ انھوں نے لاولد قضا کی۔ ان کے بعد متوفی کے دو بھائی قابض ہوئے۔ اب یہ دونوں بھی رحلت کر چکے ہیں، ان کی ذریت ہردوئی میں موجود ہے اور وہی لوگ قابض جائداد متذکرہ ہیں، مکان کی حد بندی کے لئے گلی کی طرف ایک پختہ دیوار اور دروازہ موجود ہے مگر دیوار کے اندر یہ عبرت خیز اور حسرت ناک منظر آنکھوں کے سامنے آتا ہے کہ آراضی افتادہ پڑی ہے جس پر سیکڑوں من خاک کا انبار ہے۔ اس مٹی کے ڈھیر کے نیچے کسی جگہ آتش جیسا باکمال اور مایۂ صد افتخار شاعر محو خواب ابدی ہے مگر قبر بے نشان ہو کر رہ گئی ہے۔

مزارِ ناسخ ٹکسال وسط چوک بازار لکھنؤ میں ایک قدیم محلہ ہے جس میں شیر شاہ سوری کے عہد دولت میں تانبے کے سکّے اور اکبر اعظم کے دور زریں میں چاندی کے سکّے ڈھالے جاتے تھے۔ شیخ امام بخش ناسخ نے فیض آباد میں جنم لیا اور ۱۱۹۰ھ میں نواب آصف الدولہ کے زمانہ میں ترک وطن کرکے لکھنؤ آئے۔ یہاں ایک رئیس میر کاظم علی نے ناسخ کو اپنا بیٹا بنالیا۔ میر کاظم علی کے انتقال پر ایک کثیر رقم ناسخ کے ہاتھ آئی اور انھوں نے ٹکسال میں ایک مکان خرید کر اپنی بود و باش اختیار کرلی۔

موصوف مذہباً اثنا عشری تھے اور فساد خون کی بیماری میں مبتلا رہتے تھے اسی کہنہ مرض کی شدت سے ۱۲۵۴ھ میں رحلت کی اور اپنے ہی مکان مسکونہ واقع ٹکسال میں مدفون ہوئے، ان کی قبر موافق اصول مذہب شیعہ زمین دوز بنائی گئی تھی۔ ان کے ورثا نے اس مکان کو علٰحدہ کر دیا۔ اس وقت سے یہ مکان کئی مشتریوں کے قبضہ میں گیا۔ . . . . پھر ان کے ہاتھ سے نکل گیا۔

نادم صاحب سیتاپوری نے بعنوان تذکرۂ "آبِ بقا" خواجہ آتش کے حالات تحریر کئے ہیں۔ اسی میں ناسخ کے سرقومہ بالا حالات واقعات بھی صفحات ۱۲۶ لغایتہ ۱۳۰ میں پائے جاتے ہیں۔

اس کے ماورا سید جالب صاحب دہلوی مدیر روزنامہ ہمّت نے بھی اپنے اخبار کی ۲۰ اپریل ۱۹۲۹ء والی اشاعت میں تحریر کیا تھا کہ سرزمین لکھنؤ کے مایۂ ناز سخنور جناب ناسخ کی قبر محلہ ٹکسال کے ایک مکان میں دبی پڑی ہے اور ان کے زبردست ہمعصر حضرت آتش کی قبر بھی ایک ویران مقام پر کس مپرسی کے عالم میں ہے۔"

اس کے علاوہ اگر کوئی صاحب مزار ناسخ مرحوم کی زیارت کرنا چاہتے ہیں تو وہ ٹکسال جاکر مدرسۂ قدیمہ کے بالمقابل ایک مکان میں مشاہدہ کرسکتے ہیں جس میں نشان قبر اب تک موجود ہے۔

مزارِ میر مزار میر جناب نادم سیتاپوری کی تحقیق میں امامباڑہ آغا باقر میں تھا مگر موصوف نے کوئی تاریخی سند اپنے قول کی تائید میں پیش نہیں کی ہے۔ اہل لکھنؤ کا خیال اس بارے میں مختلف ہے۔ چنانچہ سید جالب مرحوم جیسے محقق اعظم اور مدیر روزنامہ

ہمت نے اخبار مذکور کی ۳۰ اپریل ۱۹۲۹ء کی اشاعت میں اپنی تلاش و جستجو کا نتیجہ ان الفاظ میں ظاہر کیا تھا کہ "ہماری یہ انتہائی بدنصیبی ہے کہ اپنی زبان کے سب سے بڑے شاعر (میر علیہ الرحمۃ) کے مزار کا بھی ہم تحقیق کے ساتھ نشان نہیں دے سکتے"

تیس برس سے زیادہ عرصہ گزرا جب میرے ایک دوست سید شہنشاہ حسین ایم۔ اے ایڈوکیٹ و اڈیٹر ماہنامہ "خیاباں" نے بھی جو اب مرحوم ہو چکے ہیں، مزار میر کا پتہ چلانے میں بڑی کاوش کی تھی اور اسی زمانہ میں ایک کتابچہ بھی بنام "ہم گور غریباں میں" شائع کیا تھا جس میں ان سب حضرات کے اقوال درج کر دئے تھے جنھیں مزار مذکور کی کچھ بھی واقفیت تھی۔ ان میں سے کسی نے بھی یہ خیال ظاہر نہیں کیا کہ میر امام باڑہ آغا باقر میں مدفون ہیں۔ شہنشاہ صاحب کی تحقیق کا نچوڑ یہ تھا کہ: "میر کی قبر مصری کی بغیہ میں تھی اور اب اس کا نشان باقی نہیں یا اگر ہے تو اس کا جاننے والا کوئی نہیں"۔ اس وقت سے یہ فیصلہ اس مسئلہ میں حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔ نتیجہ مذکورہ سے جناب جالب صاحب نے بھی اتفاق کیا تھا اور ہمت کی ۱۵ مئی ۱۹۲۹ء والی اشاعت میں حسب ذیل تبصرہ کیا تھا: "سید شہنشاہ حسین رضوی نے مزار میر کی مختلف مقامات میں نشان دہی کے متعلق شہادتوں پر خواہ مکتوبی ہوں یا زبانی جو اس وقت میسر آسکتی ہیں۔ غائر نگاہ ڈالی ہے اور آخر میں حضرت میر (علیہ الرحمہ) کی قبر کے مصری کی بغیہ میں ہونے کا نتیجہ نکالا ہے۔ مصری کی بغیہ جو نواب آصف الدولہ کی معشوقہ کے نام سے منسوب ہے، لکھنؤ کا بہت پرانا قبرستان ہے اور طبقۂ امراء و شرفاء کے اکثر ارکان وہاں دائمی خواب راحت میں آلودہ ہیں۔ شیخ محمد جان شاد مرحوم پیرو میر کی نسبت اڈیٹر ہمت نے متعدد معتبر احباب سے یہ روایت کی ہے کہ آخر عمر انھوں نے تحسین گنج کے مقابل ایک امام باڑہ غالباً امام باڑہ الماس علی خاں میں اس غرض سے اقامت اختیار کر لی تھی کہ یہاں سے ان کو اپنے روحانی استاد حضرت میر کی قبر پر وقتاً فوقتاً جانے میں سہولت بہم پہونچتی تھی یہ ایک حسرت خیز اور عبرت انگیز بات ہے کہ سوا صدی کے بعد مزار میر اس مقام سے بے نشان ہو گیا ہے، جو زبان اردو کا عظیم الشان مرکز ہونے پر فخر کرتا ہے۔ اس ٹھوس تاریخی شواہد کی روشنی میں ہم یہ باور کرنے پر مجبور ہیں کہ حضرت میر کی قبر مصری کی بغیہ میں تھی نہ کہ امام باڑہ آغا باقر میں، مگر ہماری ہی غفلت و لاپرواہی سے اب وہ بے نشان ہو کر رہ گئی ہے۔ (تو کیا!)

بازنطینی دورِ حکومت کی تاریخ کا ایک پوشیدہ ورق

خون کا دھبہ اور پیمانِ عصمت

(نیاز فتحپوری)

خادمہ، ملکۂ تیودورا کے حضور میں آئی، جھک کر آداب بجالائی اور آگے بڑھ کر ملکہ کے کان میں آہستہ سے کہا:۔ ــــ "میکائیل"

تیودورا نے اپنا سر اُٹھایا اور پوچھا "بڑا یا چھوٹا؟"

خادمہ نے جواب دیا "ملکۂ عالم، بڑا"

ملکہ نے کہا "اندر بلالو" ــــ خادمہ چلی گئی

ملکہ نے اپنی جگہ سے اُٹھ کر، چیتے کو جو اس کے قدموں پر پڑا سو رہا تھا، قریب کے پنجرہ میں لیجا کر بند کر دیا۔ اور لوٹ کر اس کمرہ میں جس کا دریچہ سمندر کی طرف کھلتا تھا، مخمل و حریر کے گدوں اور تکیوں پر جا کر لیٹ رہی۔

اسی وقت ایک کشیدہ قامت نوجوان اندر داخل ہوا، جس کی آنکھیں نیلگوں تھیں اور بال بھورے۔ یہ دوزانو ہوا، ملکہ نے اپنا خوبصورت ہاتھ آگے بڑھایا اور اس نے اپنے لبوں سے لگا لیا۔ اس کے بعد ملکہ نے اپنی آغوش کھولدی اور یہ اظہارِ شیفتگی اس کے سینہ و گردن، شانہ و رخسار تک پہونچ گیا۔

میکائیل نے انتہائی حزن و ملال کے ساتھ کہا:۔ "کیا یہ صحیح ہے کہ ملکۂ عالم اب میری حاضری کو پسند نہیں فرماتیں اور قصر کے اندر میرا آنا شاق گزرتا ہے۔ اگر یہ غلط نہیں ہے تو کیا میں اس کا سبب معلوم کر سکتا ہوں، کیا مجھے بتایا جا سکتا ہے کہ عنایات شاہانہ میں یہ انقلاب کیوں پیدا ہوا؟"

تیودورا نے میکائیل کا سر اپنے ہاتھوں پر سنبھال کر کہا:۔ "اے میکائیل، میرے دل میں تیری محبت بدستور قائم ہے، لیکن کبھی کبھی واقعات و حالات کچھ ایسے پیدا ہو جاتے ہیں کہ اُن کا لحاظ کرنا ہی پڑتا ہے

تجھے معلوم ہے کہ اس قصر میں داخل ہونے سے قبل، سلطنت بازنطینی کی ملکہ بننے سے پہلے ہی میں تجھ سے محبت کرتی تھی، اور ملکہ ہونے کے بعد بھی کوشش جاری رکھی کہ تو آزادی کے ساتھ مجھ سے ملتا رہے، لیکن اب ایک واقعہ ایسا پیش آیا ہے کہ میں اپنے اور تیرے دونوں کے انجام سے ڈرنے لگی ہوں"

میکائیل ــــ "وہ کیا حادثہ ہے"

ملکہ ــــ "چند دن ہوئے تیرا بھائی آیا اور مجھ سے ملنے کی درخواست کی، چونکہ اس کا نام بھی میکائیل ہے، اس لئے میں نے یہ سمجھ کر کہ یہ تو ہی ہے اندر آنے کی اجازت دے دی"

میکائیل ــــ (گھبرا کر) پھر کیا ہوا۔

ملکہ ــــــ "اُس نے مجھ سے اظہارِ محبّت کیا"

میکائیل ــــــ "پھر"

ملکہ ــــــ "میں نے اس سے کہا کہ فوراً یہاں سے نکل جاؤ، لیکن اس نے جاتے ہوئے غضبناک ہوکر کہا کہ "میرے اور تیرے تعلق کو وہ تمام شہر میں مشتہر کردے گا اور بادشاہ سے بھی جاکر کہے گا" اس لئے مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ تو اس وقت تک قصر میں آمد و رفت بند کردے، جب تک ...."

میکائیل ــــــ "جب تک ؟"

ملکہ ــــــ "ہاں، جب تک تیرا بھائی اس ارادہ سے باز نہ آجائے یا راستہ بالکل صاف نہ ہوجائے، میکائیل نے یہ سُنا اور انتہائی غیظ و غضب کے عالم میں دیوانہ وار وہاں سے نکل کھڑا ہوا"

تیودورا کا باپ جانوروں کا ڈاکٹر تھا اور اس کی ماں کا نام کسی کو کبھی معلوم ہی نہیں ہوا کہ وہ کون تھی اور کیا تھی جب اس کا باپ مرگیا تو وہ بہت کمسن تھی، دُنیا اُس پر تنگ ہوئی تو حصولِ معاش کے لئے اُس نے وہ تمام ذرائع اختیار کئے جو ایک خانماں برباد حسین عورت اختیار کرسکتی ہے، وہ تماشہ گاہوں میں ناچتی تھی، ہوٹلوں میں جا جا کر گاتی تھی، سڑکوں پر، گلیوں میں اپنے پُر شباب اعضا کی نمائش سے لوگوں کو لبھایا کرتی تھی۔ اسی زمانہ میں اس کے ایک لڑکی پیدا ہوئی اور اس کے انجام سے ڈر کر اس نے اپنی آوارہ زندگی کو ترک کرکے ایک دوکان قایم کرلی جہاں وہ عورتوں کے کپڑے وغیرہ سیا کرتی تھی، رفتہ رفتہ لوگوں نے اس کے ماضی کو بھلا دیا اور طبقۂ امرا کی عورتیں بھی اس کی دوکان پر آنے جانے لگیں۔ اتفاق سے اسی دوران میں سلطنت کے ولی عہد (یوستی نیانوس) نے اس لڑکی کو دیکھ لیا اور اس پر مایل ہوگیا۔

ولی عہد کی نسبت کسی اور جگہ ہوچکی تھی اور اپنے مرتبہ کے لحاظ سے بھی وہ تیودورا سے شادی نہ کرسکتا تھا جس کا ماضی اس قدر بدنام تھا۔ لیکن ایک تو ولی عہد خود فطرتاً بہت آزاد واقع ہوا تھا، دوسرے اسی زمانہ میں جدید قانون کی رو سے شاہی خاندان کے افراد کو شادی کے مسئلہ میں پوری آزادی دیدی گئی تھی، اس لئے تخت نشین ہوتے ہی اس نے تیودورا سے نکاح کرلیا اور اسے بازنطینی سلطنت کا ملکہ بنا دیا۔

کچھ عرصہ تک تو جاہ و ثروت، سلطنت و حکومت کے نشہ نے تیودورا کو مدہوش رکھا، لیکن جب وہ تھک گئی تو اس کو پھر اپنا وہی دورِ آزادی یاد آنے لگا اور تمام وہ جذبات جوانی جن کو واقعات نے افسردہ کردیا تھا، از سرِ نو تازہ ہوگئے، چنانچہ اُس نے اپنے تمام قدیم عشاق کو آہستہ آہستہ بلانا شروع کیا اور چند دن میں قصرِ حکومت اچھا خاصہ معصیت گاہ بن گیا۔

اُنھیں عشاق میں دو بھائی میکائیل کبیر و میکائیل صغیر بھی تھے، جو پوشیدہ طور پر ملکہ سے آکر ملا کرتے تھے، لیکن ایک کو دوسرے کی آمد کی اطلاع نہ ہوتی تھی۔ ایک دن چھوٹے میکائیل کو کسی طرح معلوم ہوگیا کہ ملکہ اس کے بڑے بھائی سے بھی ملتی ہے اور زیادہ التفات سے ملتی ہے۔ اس لئے وہ نہایت برہمی کے عالم میں ملکہ کے پاس گیا اور کہا کہ "اگر میرے بھائی کی آمد و رفت یہاں بند نہ کی گئی تو میں یہ تمام راز دُنیا پر افشا کردوں گا"

یہ سُن کر ملکہ اس وقت تو خاموش ہوگئی لیکن اس نے فیصلہ کرلیا کہ کسی نہ کسی طرح اس کانٹے کو راستہ سے دور کرنا ہے۔

ملکہ اپنے مخصوص کمرہ میں بیٹھی ہوئی کچھ سوچ رہی ہے کہ خادمہ جو اس کے تمام رازوں سے آگاہ ہے حاضر ہوتی ہے اور میکائیل کے آنے کی اطلاع دیتی ہے۔

ملکہ چونک کر پوچھتی ہے "بڑا ؟" اور پھر ملکہ اس کے مسکراتے ہوئے چہرہ کو دیکھ کر کہتی ہے :- "ہاں بلاؤ میں تو اس کا انتظار ہی کر رہی کر رہی تھی"

میکائیل آیا اور ملکہ کے ہاتھوں کو بوسہ دے کر بولا کہ :- "جو کچھ ہونا تھا ہو چکا اس وقت تک مچھلیاں اس کے جسم کو کھا چکی ہوں گی"

ملکہ نے گھبرا کر پوچھا "کیا واقعی تو نے اُسے قتل کر دیا"

میکائیل - "ہاں قتل کر دیا اور دریا میں ڈال دیا"

"یہ سُن کر ملکہ نے اپنی آغوش کھول دی اور دونوں کے لب ایک دوسرے سے مل گئے اس حال میں کہ اُن کے جسم سے آگ کی سی حرارت پیدا ہو رہی تھی"

ٹھیک اس وقت جبکہ دونوں ریشم کے نرم نرم گدوں پر لیٹے ہوئے ہیجان نفس کی انتہائی کیفیات میں ڈوبے ہوئے تھے، ملکہ کی نگاہ میکائیل کی ہتھیلی پر پڑی اور اُس نے خیال کیا کہ اس پر خون کا دھبہ ہے — اس کے بعد اس نے میکائیل کی دوسری ہتھیلی کو دیکھا، چہرہ کو دیکھا، گردن کو دیکھا اور ہر جگہ اُسے خون کے بڑے بڑے دھبے نظر آنے لگے۔

اس وقت تک تیوڈورا خدا معلوم کتنے جرائم کی مرتکب ہو چکی تھی، لیکن یہ اس کی زندگی کا پہلا موقع تھا کہ اس کے ضمیر نے اس کے جرم کو اس طرح پیش کیا ہو۔ گزشتہ زندگی کے تمام واقعات ایک ایک کر کے اس کے سامنے آ رہے تھے اور وہ محسوس کر رہی تھی کہ کوئی آواز اس کو ملامت کر رہی ہے اور اس کا دل کانپا جا رہا ہے۔

کامل چھ ماہ گزر گئے ہیں کہ ہزاروں معمار باسفورس کے ساحل پر ایک عظیم الشان عمارت کی تکمیل میں رات دن مصروف نظر آتے ہیں۔ یہ عمارت ملکہ تیوڈورا کے حکم سے تعمیر ہو رہی ہے جس میں ۵۰۰ آدمیوں کے قیام کا انتظام کیا گیا ہے۔ جس وقت یہ تعمیر مکمل ہو گئی تو ملکہ نے تمام ملک میں اعلان کیا کہ جو عورتیں گناہوں سے تائب ہو کر عصمت و عفت کی زندگی بسر کرنا چاہتی ہیں وہ آئیں اور اس عمارت میں قیام کریں۔ چنانچہ اس نے ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر ایسی عورتیں اس مکان میں جمع کرنا شروع کیں اور کوشش کر کے اُن کی شادیاں شرفاء شہر اور امراء دربار سے کر دیں۔

اس عمارت کا نام اس نے "دارالتوبہ" رکھا تھا۔ اس کی نگرانی میکائیل کے سپرد تھی جو خود بھی تائب ہو کر پاک زندگی بسر کرنے لگا تھا۔

بادشاہ یوستی نیانوس، بازنطینی تخت حکومت پر ۵۲۷ء سے ۵۶۵ء تک متمکن رہا، لیکن اس ۳۸ سال کی مدت میں وہ اس راز سے بالکل ناواقف رہا کہ ملکہ نے دارالتوبہ کیوں قایم کیا تھا۔

باب الاستفسار

(ا)

وحید احمد خاں اور مولانا آزاد

قوم، امۃ، ملّت کا فرق اور دو قومی نظریہ

(محمد زکریا - آگرہ)

لاہور کے اخبار اقدام میں کچھ عرصہ سے ایک مسلسل تبصرہ وحید احمد خاں صاحب کا مولانا آزاد کی "انڈیا ونس فریڈم" پر شایع ہو رہا ہے - اس میں انھوں نے مولانا آزاد کے سیاسی رجحانات و دلایل پر جو اعتراضات کئے ہیں، مجھے ان سے بحث نہیں لیکن مضمون کی چھٹی قسط میں انھوں نے ایک ایسا اعتراض کر دیا ہے جس سے مجھے بھی یہ خلش پیدا ہو گئی ہے کہ کیا مولانا آزاد نے واقعتاً کوئی بات ایسی لکھ دی ہے جو تعلیم اسلام کے منافی ہے۔

وحید احمد خاں لکھتے ہیں:-

"مولانا ایک بلند پایہ عالم اور مفسر قرآن تھے اور احادیث و فقہ میں خود کو ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کا جانشین تصور کرتے تھے - بایں ہمہ علم و عرفان وہ اس حقیقت سے معلوم نہیں کیوں چشم پوشی کرتے تھے کہ اسلام کے قوانین اور اُس کا معاشی اور معاشرتی نظام کسی متضاد عقیدہ یا اُصول کے ساتھ سمجھوتہ کرنے کی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا۔"

(نگار) وحید احمد خاں صاحب، مولانا آزاد کی کتاب پر جس نقطۂ نظر سے گفتگو کر رہے ہیں وہ ممکن ہے آپ کے لئے نئی بات ہو، لیکن واقف الحال حضرات بخوبی آگاہ ہیں کہ خانصاحب موصوف تقسیم ہند سے پہلے بھی انتہا پسند مسلم لیگی تھے اور انھوں نے ایک ضخیم کتاب بھی مسلم لیگ کی پالیسی پر شایع کی تھی، جس میں انھوں نے دو قومی نظریہ پر زور دیتے ہوئے ہندو مسلم اتحاد و اتفاق کو ناقابل عمل و نامناسب ظاہر کیا تھا۔

جب تقسیم ہند کے بعد وہ پاکستان چلے گئے تو یہ موضوع ان کے لئے غیر دلچسپ سا ہو گیا کیونکہ ان کے حسب خواہش تقسیم ہند ہو چکی تھی اور جس مسلم حکومت کی انھیں تمنا تھی وہ قایم ہو گئی تھی۔

اس کے برسوں بعد جب مولانا آزاد کی کتاب شایع ہوئی تو ان کے سوئے ہوئے جذبات پھر بیدار ہوئے، اور اس طرح انھیں پھر ایک موقع پُرانی داستان دُہرانے کا مل گیا۔

اقدام میری نگاہ سے گزرتا ہے، لیکن میں نے وحید احمد خاں صاحب کے اس مضمون کو کبھی توجہ سے نہیں پڑھا، کیونکہ دو قومی نظریہ کے پیش نظر تقسیم ہند اور قیام پاکستان کے متعلق میں ان کے میلان و رجحان سے بخوبی واقف ہوں اور اس جانی بوجھی بات کو دوبارہ جاننے کی مجھے ضرورت نہ تھی، لیکن اب کہ آپ نے خاں صاحب کے ایک خاص فقرہ کا حوالہ دیا ہے جو اسلام کے اصول کے منافی ہے، ان کی غلط فہمی کو دور کرنا ضروری ہے۔

انھوں نے مولانا آزاد کے فضل و کمال پر جو طنز کیا ہے مجھے اس سے بحث نہیں لیکن ان کا یہ ارشاد کہ :۔ "اسلام کے قوانین اور ان کا معاشی و معاشرتی نظام کسی متضاد عقیدہ یا اصول کے ساتھ سمجھوتہ کرنے کی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا" قطعاً غلط ہے اور اسلام پر ایک بہتان عظیم !

میں آپ کے استفسار سے خوش ہوا کیونکہ اس سلسلہ میں مجھے قوم کے قرآنی مفہوم کی وضاحت کا بھی موقع مل گیا جو اصل بنیاد ہے خاں صاحب موصوف کے دو قومی نظریہ کی۔

آئیے سب سے پہلے یہ دیکھیں کہ لفظ قوم کے علاوہ اور کون کون الفاظ قریب قریب اسی کے ہم معنی قرآن پاک میں استعمال ہوئے ہیں اور کس مفہوم میں۔

کلام مجید میں قوم کے علاوہ دو لفظ اور اسی قبیل کے ملتے ہیں :۔ ملت و امت ۔ قوم کا لفظ بکثرت استعمال کیا گیا ہے یعنی ۳۰۰ زیادہ مقامات پر ۔ امت کا اس سے کم قریب قریب ۵۰ جگہ ۔ ملت صرف ۱۸ بار ۔ اور جن جن مواقع پر ان کا استعمال ہوا ہے، ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں الفاظ کا مفہوم ایک دوسرے سے قدرے مختلف ہے۔

(۱) ــــ لفظ ملت کا مفہوم بہت محدود ہے یعنی وہ صرف شریعت کیش، مذہب و مسلک کے معنی میں استعمال ہوا ہے، چنانچہ کلام مجید میں ۹ جگہ ملت ابراہیم مذہب ابراہیم ہی کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے اور ایک جگہ سورۂ یوسف کی آیت :۔ "انی ترکت ملۃ قوم لا یومنون باللہ" سے یہ بات اور زیادہ واضح ہوجاتی ہے کہ ملت اور قوم کا مفہوم ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

(۲) ــــ لفظ امت کا مفہوم بے شک ملت سے زیادہ وسیع ہے ۔ یہ لفظ عربی لغت میں محض ہنگام و مدت کے لئے بھی مستعمل ہے اور مقتدا کے لئے بھی اور دین و شریعت کے لئے بھی، لیکن قرآن مجید میں اس کا استعمال قوم کے وسیع مفہوم سے ہٹ کر محض ایک محدود جماعت کے لئے بھی ہوا ہے ۔ مثلاً :۔

۱ــــ "ومن قوم موسیٰ امۃ یہدون بالحق" (اعراف) (موسیٰ کی قوم میں ایک جماعت تھی جو حق کی ہدایت کرتی تھی)

۲ــــ "واذ قالت امۃ منہم لم تعظون قوما اللہ مہلکہم" (اعراف) (جب کہا ان میں سے ایک جماعت نے کہ کیوں تم ایسی قوم کو نصیحت کرتے ہو جسے اللہ ہلاک کرنے والا ہے)

ان دونوں آیتوں میں امت اور قوم دونوں کا استعمال جس طرح ہوا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امت کا مفہوم بہ نسبت قوم کے محدود ہے اور ایک قوم مختلف امتوں میں منقسم ہوسکتی ہے۔

(۳) ــــ لفظ قوم جیسا کہ میں نے ابھی ظاہر کیا ہے، قرآن مجید میں سیکڑوں بار استعمال کیا گیا ہے اور مختلف صورتوں سے ۔ کہیں اس کی توصیفی صورت ہے جیسے :۔

قوم یوقنون ۔ قوم کافرون ۔ فاسقون وضالون وغیرہ ۔

اور کہیں اضافی جیسے :۔

قوم نوح ۔ قوم موسیٰ ۔ قوم عاد ۔ قوم فرعون وغیرہ

پھر توصیفی استعمال تو ایسا نہیں جس سے ہم لفظ قوم کا کوئی مفہوم متعین کرسکیں ۔ لیکن اضافی استعمال سے البتہ تعیین مفہوم ہوسکتی ہے، کیونکہ اس طرح ہم کو یہ سوچنے کا موقع مل جاتا ہے کہ نوح و موسیٰ کے ساتھ قوموں کی نسبت کیوں کی گئی ۔ کیا اس لئے کہ وہ نوح و موسیٰ کے ہم خیال و ہم مذہب تھیں ۔ کیا اس لئے وہ ہم وطن تھیں ۔ پھر صورت اول تو یقیناً مقصود نہیں کیونکہ جن قوموں کو نوح و موسیٰ وغیرہ سے نسبت دی گئی ہے وہ ان کی منکر تھیں ۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اتحاد وطن ہی کی وجہ سے انھیں نوح و موسیٰ کی

سے منسوب کیا گیا ہوگا، اور اس طرح قرآن پاک سے قوم کا یہ مفہوم متعین ہوگیا کہ جو لوگ ایک ہی سرزمین یا ملک کے رہنے والے ہیں وہ سب ایک قوم میں شمار ہوں گے خواہ ان کا مذہب کچھ ہو۔

بنا براں اگر ہندوستان کی تقسیم کا مطالبہ اس بنا پر کیا گیا تھا کہ ہندو مسلمان دو علٰحدہ علٰحدہ قومیں ہیں تو یہ قطعاً قرآنی مفہوم کے خلاف تھا، اور اب کہ ہندوستان و پاکستان ایک دوسرے سے جدا ہوگئے ہیں اور وہاں کے باشندوں کی نسبت وطنیت بدل گئی ہے ان دونوں ملکوں کی آبادی اپنی اپنی جگہ ایک ہی قوم سمجھی جائے گی۔ یعنی جس طرح ہندوستان کا مسلمان ہندوستانی قوم ہی کا ایک فرد سمجھا جائے گا اسی طرح پاکستان کا ہندو پاکستانی کہلائے گا۔

اب رہا وحید احمد خاں صاحب کا یہ ارشاد کہ: ۔ "اسلام کسی متضاد عقیدہ رکھنے والی قوم کے ساتھ سمجھوتہ کرنے کی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا" سو اس کے متعلق مجھے ان تمام معاہدات کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں جو رسول اللہ اور خلفاء راشدین نے غیر مسلم جماعتوں سے کئے تھے اور جن سے تاریخ اسلام کا ایک معمولی طالب علم بھی واقف ہے) بلکہ صرف دو معاہدوں کا ذکر کروں گا سب سے پہلا ہجرت کے بعد کا وہ معاہدہ جو رسول اللہ نے مدینہ کے یہود سے کیا تھا اور جس میں اس کا اعتراف کیا گیا تھا کہ: ۔
"انہم من امۃ واحدۃ" (دونوں ایک ہی امت کے ہیں[1])۔ دوسرا معاہدہ حدیبیہ کا جو کفار مکہ سے دب کر کیا گیا تھا میں نہیں سمجھتا کہ سمجھوتہ کرنے کی لچک اس سے زیادہ اور کیا ہوسکتی ہے۔

وحید احمد خاں صاحب کو سمجھنا چاہئے کہ وہ مذہب جو ساری دنیا کے لئے باعث رحمت ہونے کا مدعی ہے، اس کا نصب العین ہمیشہ صلح و آشتی ہی رہے گا اور وہ کبھی جنگ و خونریزی کا حامی نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ تاریخ کا صحیح مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ رسول اللہ نے کبھی تلوار اٹھانے میں سبقت نہیں کی اور اسی وقت مقابلہ پر آئے جب وہ جان بچانے کے لئے مجبور ہوگئے۔

---

(۲)

گنڈہ ۔۔ یا ۔۔ غنڈہ

(سید الطاف حسین ۔ لکھنؤ)

قومی آواز میں گنڈہ اور غنڈہ بہر لوگ لکھ رہے ہیں۔ آپ کی رائے اس باب میں کیا ہے۔

اس میں شک نہیں آج کل سرکش، بدمعاش اور فسادی کو بعض اردو ادیب گنڈہ لکھتے ہیں اور بعض غنڈہ ۔ لیکن اب سے چند سال قبل عام طور پر گنڈہ ہی استعمال ہوتا تھا۔

میں نہیں سمجھ سکتا کہ غنڈہ لکھنے کی ابتدا کب اور کیوں ہوئی ؟

سب سے پہلے یہ غور کرنا چاہئے کہ گنڈہ اردو میں کس زبان سے لیا گیا ہے ۔ پھر اگر گاف اور ڈال اس کے اصلی حروف ہیں اور تبدیل شدہ نہیں تو یہ لفظ عربی کا تو یقیناً نہیں ہوسکتا، کیونکہ عربی ان دونوں حرف سے خالی ہے۔ سنسکرت یا ہندی کا البتہ ہوسکتا ہے

---

[1] اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ہم قوم ہونے کے لئے ہم مذہب ہونا ضروری نہیں بلکہ اس سے زیادہ یہ کہ ایک ہی ملک کے رہنے والے بھی اپنے آپ کو "ہم امت" کہہ سکتے ہیں

کیونکہ سنسکرت اور ہندی میں یہ دونوں حرف پائے جاتے ہیں۔ اور ان کا اجتماع بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر یہ لفظ سنسکرت سے نہیں لیا گیا، تو غالباً عربی سے لیا گیا ہوگا یا فارسی سے کیونکہ انھیں دونوں زبانوں کے بہت سے الفاظ اردو میں شامل ہیں۔

اگر یہ لفظ عربی سے لیا گیا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ غَندہ رہا ہوگا یا کَندہ (کیونکہ عربی میں گاف اور ڈال نہیں پایا جاتا) اور اگر فارسی سے لیا گیا ہے تو وہ گَندہ یا گُندہ رہا ہوگا۔

عربی میں غَندہ یا غُندہ کوئی لفظ نہیں۔ غندر، اور کُندر ضرور ہیں جن کے معنی "موٹے تازے، تنومند، عیش پسند نوجوان" کے ہیں۔ اسی طرح کَنَد بہ معنی بخیل، عاصی، کافر نعمت مستعمل ہے اور کَندہ پہاڑ کے ایک حصہ کو کہتے ہیں۔

اب فارسی کو لیجئے:-

اس میں گَند، گُند، گُندہ، گَندہ، غُند اور غُندہ سب کا استعمال پایا جاتا ہے۔

ان کے معنی یہ ہیں:-

گُند ـــــ موٹا تازہ نوجوان۔

گُندہ ـــــ منکر و سرکش نوجوان۔ کوفتہ کباب۔

گَندہ ـــــ متعفن (چنانچہ گَنداب یا گَندآبہ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں خراب پانی جمع ہو)

غُند، غُندہ۔ ایک جگہ ڈھیر کی ہوئی کوئی چیز۔

چونکہ اردو میں گُنڈہ یا غُنڈہ ایک قوی، شریر و بدمعاش شخص کو کہتے ہیں، اس لئے آئیے غور کریں کہ عربی و فارسی کے کن کن الفاظ سے یہ مفہوم اخذ ہو سکتا ہے۔

عربی میں غندر، کُندر، کَنَد اور کَندہ چار لفظ ہیں ان میں غُندر اور کُندر کو تو چھوڑ دیجئے کیونکہ ان میں حرف رَ بھی پایا جاتا ہے لیکن کَنَد اور کَندہ کے مفہوم سے ضرور ایک بعید تعلق اردو گُنڈہ کا پایا جاتا ہے۔

اس طرح فارسی کے الفاظ غُند اور غُندہ کو بھی نظر انداز کر دیجئے کیونکہ ان کا مفہوم گُنڈہ کے مفہوم سے مختلف ہے۔ البتہ گُند اور گُندہ کا مفہوم گُنڈہ سے ملتا جلتا ہے۔

اس بیان سے یہ بات غالباً ایک حد تک صاف ہو جاتی ہے کہ گُنڈہ کا معنوی تعلق عربی فارسی کے کسی ایسے لفظ سے نہیں جس میں غین اور دال کا اجتماع ہو۔ لیکن کاف اور دال یا گاف و دال رکھنے والے الفاظ میں گُنڈہ کا مفہوم بڑی حد تک پایا جاتا ہے۔ کیونکہ جس طرح گُنڈہ کے مفہوم میں قوت، فربہی، تنومندی کا مفہوم بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ (جیسا کہ گینڈا سے ظاہر ہے) اسی طرح گُند اور گُندہ کا بھی بنیادی مفہوم یہی ہے۔

اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ گُنڈہ، فارسی لفظ گُند یا گُندہ کی ہندی صورت ہے۔ اور غُنڈہ کہنا درست نہیں۔ جو سنسکرت، فارسی، عربی یا اردو کا لفظ ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ ان تمام زبانوں میں غ اور ڈال کا اجتماع نہیں ہوتا۔

پشتو میں بے شک غ اور ڈال کا اجتماع ایک لفظ میں ہو جاتا ہے، جیسے بلغنڈ بہ معنی بیل۔ لیکن کوئی وجہ نہیں کہ ہم گُنڈہ کو فارسی لفظ گُندہ کی تبدیل شدہ صورت نہ سمجھیں جبکہ فرق صرف دال، ڈال کا ہے اور پشتو سے استناد کریں جس کے الفاظ کبھی اردو میں رائج نہیں ہوئے ـــ ترکی و فارسی بولنے والی قوموں سے تو بے شک ہندوستان کا تعلق رہا ہے، لیکن پختونستان والوں سے نہیں، پشتو مقامی بولی ہے اور بہت محدود یہاں کہ وہ خود افغانستان کی بھی سرکاری زبان نہیں۔

اس لئے اردو نے فارسی کا اثر تو بے شک بہت قبول کیا لیکن پشتو سے اس کے متاثر ہونے کی کوئی وجہ موجود نہ تھی۔

(۳)

مسئلہ رویت ہلال اور پاکستان

(ڈاکٹر بشیر احمد - انبالہ خورد - پاکستان)

قبلۂ محترم - سلام مسنون

عید کے موقع پر رویت ہلال کے بارے میں کم و بیش ۱۳ سال سے یہاں پر اختلاف چلا آتا ہے، اکثر سنجیدہ آدمیوں کو کہتے سُنا ہے کہ مسلمان عید جیسی اہم تقریب پر بھی ایک ہونے کا ثبوت نہیں دیتے، یعنی تمام مقامات پر عید ایک دن نہیں ہوتی - حالانکہ نہ شرعی لحاظ سے اور نہ جدید تحقیق کی رو سے ایسا کرنے میں کوئی قباحت ہے -

عہد حاضر کے جدید فلکیاتی نظریات کے تحت چاند زمین کے گرد کم و بیش ۳۰ دن میں اپنی گردش پوری کرتا ہے اور یہ ضروری نہیں کہ غروب آفتاب کے بعد ایک ہی وقت میں چاند ہر جگہ نظر آئے - اس مرتبہ یہاں پاکستان بھر میں عید ایک ہی دن ۱۷ مارچ کو ہوئی، حالانکہ محکمہ موسمیات کے علاوہ کراچی میں چاند دیکھنے کی کوئی عینی شہادت نہیں۔

رویت ہلال کے متعلق ایک حدیث نبوی بھی ہے :-

"قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تصوموا حتی تروا الہلال ولا تفطروا حتی تروہ فان غم علیکم فاقدروا لہ وفی روایۃ قال الشہر تسع وعشرون لیلۃ فلا تصوموا حتی تروہ فان غم علیکم فاکملوا العدۃ ثلثین"

اس سلسلہ میں شرعی نقطۂ نگاہ اور فلکیاتی نظریہ کے تحت روشنی ڈال کر ممنون فرما دیں۔

(نگار) مجھے معلوم ہے کہ حکومت پاکستان یہی چاہتی ہے کہ وہاں کے مسلمان ایک ہی دن روزہ رکھنا شروع کریں اور ایک ہی دن عید کی نماز پڑھیں اور اس سلسلہ میں وہاں کا محکمۂ موسمیات گردشِ قمر کا حساب لگا کر ایک خاص تاریخ اور دن کا اعلان کر دیتا ہے، لیکن وہاں کا مذہبی حلقہ اب تک رویت ہلال ہی کو ضروری سمجھتا ہے، چنانچہ امسال بھی کراچی میں محکمۂ موسمیات کے اعلان کے باوجود عید کی نماز دو دن ادا کی گئی (آپ یہ کیسے لکھتے ہیں کہ تمام پاکستان میں عید ۱۷ مارچ کو منائی گئی) -

چونکہ ابتداءِ عہدِ اسلام میں اصل چیز سادگی تھی اور مذہب کو علمی پیچیدگیوں میں اُلجھانا مناسب نہ تھا، اس لئے اس مسئلہ میں نہایت سادگی سے کام لے کر محض رویت ہلال کو اصل چیز قرار دیدیا گیا، اس سے متعلق بحث نہیں کی کہ گردشِ قمر زمین کے حساب سے اصولاً ۲۹ دن اور کچھ گھنٹے تک پورے ہوتے ہیں - بعد کو جب حکومت اسلام وسیع ہوئی اور مختلف ممالک دائرۂ اسلام میں آگئے اس وقت بھی اس اصول میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی (حالانکہ اگر وہ چاہتے تو فلکیاتی حساب سے رویت ہلال کی تاریخ متعین کی جا سکتی تھی)

آپ نے جو دو حدیثیں نقل کی ہیں ان میں سے ایک حدیث میں "فاقدروا لہ" کے الفاظ ہیں، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر چاند ابر وغیرہ کی وجہ سے نظر نہ آئے تو رویت ہلال کی تاریخ کا اندازہ کر لو، اور اس اندازہ میں فلکی حساب بھی شامل ہو سکتا ہے، لیکن چونکہ دوسری حدیث میں صاف صاف یہ ہدایت درج ہے کہ اس صورت میں پورے ۳۰ دن شمار کرو، اس لئے اس حدیث کو پہلی حدیث کی تفسیر قرار دیا جائے گا اور فلکی حساب کا کوئی سوال باقی نہ رہے گا۔ ان حالات میں شرعی نقطۂ نظر سے صرف رویت ہلال پر بھروسہ کیا جائے گا یا پھر یہ کہ مہینہ پورے ۳۰ دن کا مانا جائے

اب رہا یہ سوال کہ اگر فلکی حساب سے کوئی تاریخ متعین کر دی جائے (جو یقیناً صحیح ہوگی) تو اس کے تسلیم کرنے میں کیا قباحت

ہے جبکہ اس سے مسلمانوں کی عام اجتماعیت کا بھی مظاہرہ متصور ہے۔ جہاں تک میری رائے کا تعلق ہے میں اس سے بالکل متفق ہوں لیکن اسی کے ساتھ یہ بات میری سمجھ میں نہیں آئی کہ کیا مسلمانوں کے مظاہرۂ اتحاد واجتماعیت کے لئے یہی مسئلہ سب سے زیادہ اہم ہے اور اسی کو اولیت کا درجہ دینا چاہیئے۔

کسی قوم کی اجتماعیت کا صحیح مفہوم اس کی جسمانی و مادی اجتماعیت نہیں بلکہ ذہنی، اخلاقی وعملی اجتماعیت ہے جس کو دوسرے الفاظ میں ہم مذہبی اجتماعیت بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس لئے جب تک یہ روح اتحاد کسی جماعت میں پیدا نہ ہو، محض ظاہری شعائر کا اتحاد کوئی معنی نہیں رکھتا۔

اگر تمام مذہبی تقریبات کا ایک خاص وقت و زمانہ متعین کر دیا جائے تو بھی بے نتیجہ سی بات ہے کیونکہ اصل چیز اخلاق کی درستی اور اسوۂ رسول وصحابہ کی پیروی ہے اور جب سرے سے اسی بنیادی چیز کا فقدان ہے تو رویت ہلال وغیرہ فروعی مسایل پر متحد ہو جانے سے کیا ہوتا ہے۔

اعتقادی مسایل میں حکومت مفاہمت ومشورہ کی صورت تو ضرور پیدا کر سکتی ہے لیکن کوئی قانون نہیں بنا سکتی۔ البتہ اگر کوئی حکومت عامۃ المسلمین کے حقیقی مفاد کے پیش نظر جبر و اکراہ سے کام لینا بھی ضروری سمجھتی ہے تو وہ ایسا کر سکتی ہے (جس کی مثال ہمیں مصطفےٰ کمال پاشا کے دور سیادت ترکی میں ملتی ہے) لیکن اس سلسلہ میں اسے سب سے پہلے اصولی باتوں کو لینا چاہیئے اسلئے اگر پاکستان ضروری سمجھتا ہے کہ وہاں کے تمام مسلمان رویت ہلال کے باب میں اسی کے فیصلہ کی پابندی کریں اور ایک ہی مقررہ دن سے روزہ شروع کریں، ایک ہی متعین تاریخ میں عیدین کی نماز ادا کریں، تو کیا اس سے زیادہ مقدم یہ بات نہیں ہے کہ مسلمانوں کی اصلاح اخلاق کے لئے سب سے پہلے وہاں قمار بازی، بادہ نوشی، عصمت فروشی، لہو ولعب، احتکار اور ربوا کے اداروں کو ختم کیا جائے جو اصل بنیاد ہیں تخریب اخلاق کی اور صحیح اسلامی اخلاق عوام میں اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب پہلے خواص اسے اختیار کریں ——— فہل من مدکر

امیر معاویہ کا دربار
اور
ایک بدوی جمال کا شاہانہ استغنا

(نیاز فتحپوری)

تاریخ عرب میں قبیلۂ بنی عذرہ کو اپنے شرفِ حسن وجمال اور امتیازِ عشق ومحبت کی وجہ سے بڑی خصوصیت حاصل تھی - سرزمین نجد کے اس قبیلہ کی کسی لڑکی کا نام لے دینا گویا "جمال بارع" اور "محبت عفیف" کے کسی مجسمہ کا ذکر کر دینا تھا، یہاں تک کہ عربی زبان میں "الھوی العذری" (یعنی بنی عذرہ کی سی محبت) ضرب المثل کی صورت اختیار کر چکی تھی۔

ذیل کا واقعہ اسی قبیلہ کے "افسانہائے عشق وحسن" کا ایک ورق ہے جس کا ذکر ابن جوزی، نویری وغیرہ نے کیا ہے اور اس کے راویوں کا سلسلہ ہشام بن عروۃ تک پہونچتا ہے جو قرنِ اول کے مشہور محدث تھے ۔ (نیاز)

امیر معاویہ میں دیگر امیرانہ خصوصیات کے ساتھ ایک خصوصیت ان کی معیشت ومعاشرت کی نفاست وپاکیزگی بھی تھی اور اسلام کی وہ سادگی جو عہد سعادت یا زمانۂ خلافت راشدہ میں پائی جاتی تھی، اس کا امیر معاویہ کی زندگی میں کوئی نشان نہیں ملتا۔ وہ امیر تھے، رئیس تھے، ایک خود مختار بادشاہ تھے اور ان کی امارت وسیادت میں انھیں اکاسرۂ عجم کی سی شان وشوکت پائی جاتی تھی جن کو مسلمانوں نے مغلوب کیا اور پھر خود ان سے مغلوب ہو گئے۔ عرب نے عجم کی زمین پر قبضہ کیا اور عجم نے عرب کے اخلاق پر، جس کی سب سے پہلی مثال امیر معاویہ کی ملوکیت تھی - وہاں حاجب ودربان بھی تھے اور نقیب وچاؤش بھی، عجم کی درباریاں بھی تھیں اور انعام واکرام کی بارش بھی، زریں کمر غلام بھی تھے اور نازک تن کنیزیں بھی۔

وہی ریگزار عرب جس کے عیش ونشاط کی ساری کائنات بقول فردوسی "[illegible] ردان وسوسمار" سے زیادہ نہ تھی، وہیں نصف صدی کے اندر اندر ہر امیر عرب کا گھر فردوس نظر آتا تھا اور دنیا کی تمام وہ عشرتیں جو دولت وحکومت سے حاصل کی جا سکتی ہیں اُن کو میسر تھیں، چنانچہ امیر معاویہ کے دسترخوان کی وسعت، مختلف قسم کے لذیذ کھانوں کی اختراع اور کھانے کے وقت نغمہ وموسیقی، لطایف وظرایف کی صحبتیں تاریخ عرب کے بڑے روشن واقعات ہیں[1]۔

---

[1] امیر معاویہ کے بہت سے "لطایف مایدہ" تاریخ میں محفوظ ہیں - انھیں میں سے ایک وہ بھی نہایت لطیف واقعہ ہے، جو جناب حسین کے ساتھ ہوا۔ ایک بار جناب حسین بھی مدعو تھے اور دسترخوان پر مختلف قسم کے کھانے چنے ہوئے تھے۔ جناب حسین نے مرغ مسلم لے کر اس کا گوشت جدا کرنا چاہا - امیر معاویہ نے مزاحاً کہا: "ھل بینک وبینھا عداوۃ" (کیا آپ کے اور اس مرغی کے درمیان کچھ عداوت ہے)۔ جناب حسین نے برجستہ فرمایا "وھل بینک وبین ابنھا قرابۃ" (یا تمھارے اور اس کے بیٹے کے درمیان کچھ قرابت ہے)۔

معاویہ کا دسترخوان پوری وسعت کے ساتھ بچھا ہوا ہے اور ہر شخص کو شرکت کی اجازت ہے۔ ہجوم آہستہ آہستہ بڑھتا جاتا ہے اور کھانا شروع کرنے کی اجازت ہونے ہی والی ہے کہ قبیلۂ بنی عذرہ کا ایک خوشرو نوجوان جس کے چہرہ سے شرافت، غمگینی اور جذبات حزین ظاہر ہو رہے تھے، اٹھا اور اس نے معاویہ کو مخاطب کر کے کہا:-

معاوي یا ذا الفضل والحلم والعقل	وذا البر والاحسان والجود والبذل
اتیتک لما ضاق فی الارض مسکنی	وانکرت مما قد اصبت بہ عقلی
ففرج کلاک اللہ عنی فاننی	لقیت الذی لم یلقہ احد قبلی
وخذ لی۔ ہداک اللہ حقی من الذی	رمانی بسہم کان اھونہ قتلی
وکنت ارجو عدلہ ان اتیتہ	فاکثر تردادی مع الحبس والکبل
سبانی "سعدیٰ" وانبری لخصومتی	وجار ولم یعدل وغاضبنی اھلی
فطلقتھا من جہد ما قد اصابنی	فہذا امیر المومنین من العدل

اس کا خلاصۂ مفہوم یہ ہوا کہ "اے صاحب فضل و کرم معاویہ، میں آپ کے پاس اس حال میں آیا ہوں کہ خدا کی زمین مجھ پر بالکل تنگ ہو چکی ہے، اس لئے میری فریاد کو پہونچئے اور میرا حق اس سے دلوائیے جس نے مجھے ان تیروں سے زخمی کیا ہے جن سے زیادہ آسان میرے لئے قتل کیا جانا تھا۔ میں اس سے عدل و انصاف کی توقع رکھتا تھا، لیکن اس نے مجھ پر قید و بند کی مصیبت ڈالدی اور میری محبوبہ سعدیٰ کو مجھ سے چھین لیا۔ اے امیرالمومنین آپ ہی بتائیے یہ کہاں کا عدل و انصاف ہے؟

امیر معاویہ نے اس نوجوان کی یہ دردناک اشعار سنے اور کہا کہ وہ اپنی سرگزشت زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کرے۔

اس نے کہا کہ:-

"اے امیرالمومنین آپ کی عمر دراز ہو، میں قبیلۂ بنی عذرہ کا ایک حقیر فرد ہوں اور میری داستان بڑی دردناک ہے۔ کچھ زمانہ ہوا جب میری شادی میری بنت عم (چچا کی لڑکی) سے ہوئی اور میں نے اس کی محبت میں، جو کچھ میرے پاس تھا اپنے چچا کی نذر کر دیا۔ جب میرے چچا نے دیکھا کہ میرے پاس سوا محبت کے اور کچھ نہیں رہا تو اس نے بے التفاتی شروع کی اور اپنی بیٹی سعدیٰ کو مجبور کیا کہ مجھ سے علیٰحدہ ہو جائے۔ ہر چند یہ بات اس پر نہایت شاق تھی لیکن اس غیرت و حیا کی وجہ سے جو قبیلۂ بنی عذرہ کی خصوصیت ہے، وہ اپنے باپ کے فرمان کی مخالفت نہ کر سکی اور اپنے باپ کے گھر چلی گئی۔

میں نے پہلے تو کوشش کی کہ کسی طرح اس غم کے بار کو برداشت کر سکوں، لیکن جب کام صبر و ضبط سے باہر ہو گیا تو میں آپ کے عامل مروان بن الحکم کے پاس گیا اور اس کو اپنی داستان دردناک سنا کر مداوا چاہا۔ میں سمجھتا تھا کہ وہ اس ظلم کی تلافی کر دے گا جو مجھ پر سعدیٰ کے باپ کی طرف سے توڑا گیا تھا، لیکن میرا یہ خیال بالکل غلط نکلا، کیونکہ جب اس نے میرے چچا اور میری بیوی کو بلا کر دریافت حال کیا تو وہ خود اس کے حسن کا فریفتہ ہو گیا اور دس ہزار درہم میرے چچا کو دے کر سعدیٰ کے نکاح کا پیام دے دیا، میرا چچا جو بہت زیادہ طامع ہے راضی ہو گیا اور مروان بن الحکم نے مجھے بلا کر زندان میں ڈال دیا اور مجبور کیا کہ میں سعدیٰ کو طلاق دے دوں، میں نے اول اول تو انکار کیا، لیکن جب میں نے دیکھا کہ اگر میں طلاق نہ بھی دوں گا تو وہ کسی نہ کسی طرح اس پر قابض ہو جائیگا اور قید کی سختیاں بھی ناقابل برداشت حد تک پہونچ گئی تھیں اس لئے میں نے صد درجہ مجبور ہو کر اس کو طلاق دے دی اللہ اب اے امیرالمومنین آپ کے دربار میں آیا ہوں کہ میرے اس درد کا مداوا کیجئے"

یہ کہکر وہ نوجوان بے اختیارانہ طور پر رونے لگا اور یہ شعر برجستہ پڑھے:-

فی القلب منی نار والنار فیہا استعار
والعین تبکی بشجوٍ فدمعہا مدرارا
والحب داءٌ عسیرٌ فیہ الطبیب یحار
حملت منہ عظیما فما علیہ اصطبار
فلیس لیلی لیل ولا نہاری نہار

یعنی میرے دل میں وہ آگ بھڑک رہی ہے جس کا کوئی آگ مقابلہ نہیں کرسکتی اور میری آنکھوں سے جو طوفان اشک جاری ہے اس کا کوئی طوفان مقابلہ نہیں کرسکتا۔ سچ ہے محبت ایسی سخت بیماری ہے جس کا علاج کسی طبیب کے بس کی بات نہیں اور اب میرا حال صبر و ضبط کی حد سے اس طرح گزر گیا ہے کہ اب میری زندگی میں نہ دن کا کوئی مفہوم رہ گیا ہے نہ رات کا۔

یہ سُن کر امیر معاویہ بہت متاثر ہوئے اور اسی وقت ابن الحکم کے نام ایک خط تحریر کرایا جس میں یہ اشعار لکھے تھے :۔

رکبت امراً عظیماً لست اعرفہ استغفر اللہ من جور امرءٍ زانی
قد کنت تشبہ صوفیاً لہ کتب من الفرائض او آیات فرقان
حتیٰ آتانا الفتی العذری منتحباً یشکو الی بحق غیر بہتان
ان انت راجعتنی فیما کتبت بہ لاجعلنک لحماً بین عقبان

یعنی تم نے نہایت سخت جرم کا ارتکاب کیا جس کا علم مجھے ایک لڑکی بنی عذرہ کی فریاد سے ہوا، بہرحال اگر تم نے حکم کی تعمیل نہ کی تو سخت سزا دی جائے گی۔

امیر معاویہ نے کمیت اور نصر بن ذبیان کو متعین کیا کہ ابن الحکم کے پاس یہ فرمان لے جاویں اور جلد سے جلد پہونچنے کی ہدایت کی جس وقت یہ فرمان ابن الحکم کے پاس پہونچا تو اس نے پڑھ کر ایک ٹھنڈی سانس لی اور کہا "کاش امیرالمومنین ایک سال تک اور مجھے اسی حال میں چھوڑ دیتے اور پھر اگر تلوار سے میری گردن بھی مار دیتے تو مجھے عذر نہ ہوتا۔"

الغرض نہایت جبر و اکراہ کے ساتھ اس نے سعدیٰ کو طلاق دی اور پیغامبروں کے ساتھ اسے کر دیا۔ جس وقت ان لوگوں نے اس کی صورت دیکھی تو مبہوت ہوگئے کیونکہ انھوں نے بھی آج تک ایسا حُسن ساحر نہ دیکھا تھا۔ ابن الحکم نے فرمان معاویہ کے جواب میں جو شعر لکھے وہ یہ تھے :۔

اعذر فانک لو ابصرتہا منک لا مانی علی تمثال انسان
وسوف تاتیک شمس لیس یعدلہا عند البریۃ من انس ومن جان
حوداء یقصر عنہا الوصف ان وصفت اقول ذلک فی سر و اعلان

(یعنی میں نے اگر یہ حرکت کی تو معذور تھا کیونکہ اگر آپ اسے دیکھتے تو آپ کا بھی وہی حال ہوتا۔ بہرحال وہ آفتاب حُسن عنقریب آپ کے پاس پہونچنے والا ہے جس کا نظیر روئے زمین پر نہیں مل سکتا بلکہ میں تو یہ کہوں گا کہ اگر اس کو حور سے تشبیہ دی جائے تو بھی حقیقتاً اس کی توہین ہے)

امیر معاویہ نے ابن الحکم کی تحریر پڑھ کر کہا کہ میں اس کی تعمیل حکم سے بہت خوش ہوا لیکن سعدیٰ کی تعریف میں اس نے معلوم ہوتا ہے

زیادہ مبالغہ سے کام لیا ہے ۔ معلوم نہیں نغمہ و موسیقی اور شعر و ادب کا بھی کچھ ذوق رکھتی ہے یا نہیں ۔ یہ کہکر امیر معاویہ نے اس کے بلانے کا حکم دیا اور جس وقت وہ سامنے آئی تو سارے بدن میں اک لرزش سی پیدا ہوگئی اور اسی وقت انھوں نے طے کرلیا کہ اُس نوجوان کو دولت اور کنیزیں وغیرہ دے کر راضی کرلینا چاہئے اور سعدیٰ کو اپنے لئے مخصوص ۔

یہ سوچ کر امیر معاویہ نے اس نوجوان کو طلب کیا اور پوچھا کہ " اے نوجوان، کیا کوئی صورت ہوسکتی ہے کہ تو سعدیٰ کا خیال چھوڑ

نوجوان —— " ہاں، ایک صورت ہے "

امیر معاویہ —— " کیا ؟ "

نوجوان —— " یہ کہ میرا سر میرے تن سے جدا کردیا جائے "

امیر معاویہ —— " میں سعدیٰ کے عوض تجھے تین نہایت حسین دوشیزہ لونڈیاں دیتا ہوں اس حال میں کہ ہر لونڈی ہزار ہزار دینا رکھتی ہو علاوہ اسکے بیت المال سے تیرے لئے اتنی رقم مقرر کردونگا کہ تو نہایت امن و سکون سے ان کنیزوں کے ساتھ زندگی بسر کرسکے "

امیر معاویہ ابھی اپنے انعام و اکرام کی فہرست پوری طرح پڑھنے بھی نہ پائے تھے کہ نوجوان چیخ مار کر فرش پہ گرا اور بے حس ہوگیا گمان کیا کہ شاید وہ مرگیا ہے، جب وہ ہوش میں آیا تو امیر معاویہ نے دریافت کیا :-

" اے اعرابی کیا حال ہے "

نوجوان —— " اس شخص کا حال آپ کیا پوچھتے ہیں جس کی مایوسی اس حد تک پہونچ چکی ہو، میں سمجھتا تھا کہ ابن الحکم کے ظلم کی چارہ جوئی آپ سے کروں گا، لیکن جب آپ بھی یہ فرمائیں تو بتائیے اب کہاں جاؤں "

لا تجعلنی والامثال تضرب بی　　کالمستغیث من الرمضاء بالنار

اردد سعاد علی حیران مکتئب　　یمسی ویصبح فی ہم و تذکار

قد شفہ قلق ما مثلہ قلق　　واسعر القلب منہ ای اسعار

کیف السلو و قد ہام الفواد بہا　　واصبح القلب عنہا غیر صبار

" یعنی اے امیر المومنین اپنے طرز عمل سے میرا حال اس شخص کا سا نہ کیجئے جو گرمی سے بھاگ کر آگ کی پناہ ڈھونڈھنے نکلے میری محبوبہ کو مجھ حیران و مغموم کے سپرد کردیجئے کیونکہ اس کے درد مفارقت نے مجھ کو زار و نزار بنادیا ہے اور اب قلب میں صبر کی طاقت باقی نہیں رہی "

یہ سن کر امیر معاویہ کو غصہ آیا اور بولے " اے اعرابی تو اقرار کرتا ہے کہ تو نے سعدیٰ کو طلاق دیدی تھی ۔ مروان بھی اس کا منکر ہے اس لئے وہ تیرے سپرد کیونکر کی جاسکتی ہے جب تک کہ پھر تیرے ساتھ نکاح نہ ہو اس لئے اس سے دریافت کرنا ضروری ہے کہ وہ تیرے ساتھ نکاح پر راضی ہے یا کسی اور شخص کے ساتھ " یہ کہکر امیر معاویہ نے ایک مخفی اشارہ سعدیٰ کی طرف کیا جس سے مقصود اپنے آپ کو پیش کرنا تھا اور دریافت کیا کہ " اے سعدیٰ، تو کس کو پسند کرتی ہے، امیر المومنین کو جو صاحب عز و شرف ہے، یا ایک اعرابی کو جو مفلس و محتاج ہے " سعدیٰ نے اعرابی کی طرف اشارہ کرکے کہا :-

ہذا، وان کان فی فقر واضرار　　وکان فی نقص من الیسار

اکثر عندی من ابی و جاری　　وصاحب الدرہم و دینار

" یعنی مجھے تو یہ اعرابی چاہئے جس کا فقر و افلاس مجھے ساری دنیا کی دولت سے زیادہ عزیز ہے "

ایک سرزمین جہاں شوہر فروخت ہوتا ہے

(نیاز فتحپوری)

ایک امریکی خاتون جین ڈولنگر نے حال ہی میں امریکہ کے ایک ریڈ انڈین علاقہ میں چار مہینہ قیام کر کے وہاں کی ایک قوم کشبو کے حالات زندگی اور ان کی رسم کتخدائی کا ذکر کیا ہے، جو بہت دلچسپ اور عجیب و غریب ہے۔ بلٹز کے حوالہ سے اس کا اقتباس ملاحظہ ہو یہ قوم دریائے امیزن کے کنارے ایک ایسے دور افتادہ مقام میں پائی جاتی ہے، جہاں تہذیب جدید اب تک نہیں پہونچ سکی اور عہد وحشت کی بہت سی یادگار رسمیں ان میں پائی جاتی ہیں۔

اس قوم کا نظام بالکل عورتوں کے ہاتھ میں ہے اور مرد کو دخل دینے کا کوئی حق نہیں، یہاں تک کہ عورتیں اسے دوسری اجناس کی طرح رہن و فروخت بھی کر سکتی ہیں اور وہ کچھ نہیں کہہ سکتا۔ ان کی سردار بھی ایک عورت ہی ہے جو سیاہ و سپید کی مالک ہے اور کوئی اس کے حکم کے خلاف سرتابی نہیں کر سکتا۔ خاتون موصوف لکھتی ہیں کہ مجھے یہاں قیام کئے ہوئے صرف چار مہینے ہوئے تھے لیکن میں اسی قلیل زمانہ میں یہاں کی عورتوں میں گھل مل کر کشبو قبیلہ ہی کا ایک فرد سمجھی جاتی تھی۔ اس وقت تک یہاں کی سردار خاتون نے جس کا نام کٹلا تھا مجھے کبھی اس مجلس مشورہ میں شریک ہونے کا موقع نہیں دیا تھا جو ہر ہفتہ یہاں ہوا کرتی ہے۔

ایک دن صبح کو دیکھا حسب معمول کھجور کے پتوں کے جھونپڑے کے فرش پر چھ عورتیں حلقہ بنائے ہوئے بیٹھی تھیں اور کٹلا ان سے گفتگو کر رہی تھی، خلاف امید مجھے بھی اس کونسل میں شرکت کی دعوت دی گئی۔

دوران گفتگو میں دفعتاً کٹلا نے مجھ سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ:۔ "تم کو یہاں آئے ہوئے کافی زمانہ گزر گیا ہے، تم نے ہمارے ساتھ مل کر کھیتوں میں کام کیا ہے، جنگلوں میں جا کر پھل چنے ہیں، اور بہت سے کاموں میں ہمارا ہاتھ بٹایا ہے، لیکن تم نے اب تک کوئی شوہر پسند نہیں کیا جس سے ہماری آبادی میں اضافہ ہوتا، لیکن اب ضروری ہے کہ تمہارا شوہر انتخاب کیا جائے اور اس کا ہم نے انتظام کر دیا ہے"۔

یہ سن کر میں عرق عرق ہو گئی کیونکہ وہ وقت جس سے میں ڈر رہی تھی آخر کار آ ہی گیا، اس نے میرے جواب کے انتظار کئے بغیر سلسلۂ گفتگو جاری رکھتے ہوئے کہا کہ "آج رات تم کمال کیری سے شادی کرو گی" اور انگلی سے ایک جھونپڑے کی طرف اشارہ کر کے جو میرے جھونپڑے کے قریب تھا کہا کہ "اس کی مچھردانی تم اسی جھونپڑے میں پاؤگی"۔

یہاں کا قانون ہے کہ جب کوئی کسی مرد کی مچھردانی اپنے جھونپڑے میں لے آتی ہے تو وہ اس کا شوہر ہو جاتا ہے، خواہ وہ اسے پسند کرے یا نہ کرے، بصورت انکار اسے قبیلہ سے خارج البلد کر دیا جاتا ہے، لیکن ایسا کم ہی ہوتا ہے کیونکہ کشبو قوم کی عورتیں عموماً خوبصورت ہوتی ہیں اپنے متعلق یہ فیصلہ سن کر میں دنگ رہ گئی، لیکن کچھ کہہ بھی نہیں سکتی تھی، کیونکہ کٹلا کا فیصلہ یہاں خدائی فیصلہ تھا اور اس کی مخالفت کرنا سخت خطرہ مول لینا تھا۔ میں کمال کیری سے واقف تھی اس کی عمر ۲۵ سال کی تھی اور گاؤں کا سب سے زیادہ حسین و قوی مرد سمجھا جاتا تھا۔ ہرچند وہ بہت کم گو اور الگ تھلگ رہنے والا نوجوان تھا لیکن گاؤں کی تمام عورتیں اس کے سڈول و خوبصورت جسم پر جان دیتی تھیں چنانچہ میرے چار ماہ کے قیام میں کم از کم بارہ عورتیں اسے اپنا شوہر بنا چکی تھیں۔ لیکن اس شیفتگی کا تعلق محض حسن ت

نہیں تھا بلکہ زیادہ تر اس بات سے کہ وہ بہت محنتی و جفاکش تھا اور جب تک وہ کسی کا شوہر رہتا تھا دونوں کی زندگی بڑے آرام سے گزرتی تھی، وہ مچھلی، گھڑیال، بندر، ہرن وغیرہ شکار کر کے لاتا رہتا اور نہایت عیش و فراغت کے ساتھ پورا خاندان اپنی زندگی بسر کرتا۔

یہاں کی عورتیں اپنے شوہروں کی مالک ہیں اور آپس میں ان کا تبادلہ بھی کرتی رہتی ہیں۔ یہاں تک کہ اچھے شوہر کے بدلے میں وہ اپنے دو دو شوہر دیدیتی ہیں اور کبھی کبھی برتن اور کپڑے بھی ساتھ کر دیتی ہیں۔

یہاں کم عورتیں ایسی ہیں جو صرف ایک شوہر پر قناعت کریں، وہ بیک وقت کئی شوہروں کی مالک ہوتی ہیں۔ ان میں ایک عورت اہانا تو ایسی تھی جو بیک وقت پانچ پانچ شوہر رکھتی تھی اور ہمیشہ انھیں بدلتی رہتی تھی۔

یہاں کی اکثر لڑکیاں گیارہ تیرہ سال کی عمر کے درمیان اپنا شوہر چن لیتی ہیں اور تقریباً ہر سال ایک بچہ کی ماں بن جاتی ہیں۔ یہاں وہی عورت زیادہ اچھی سمجھی جاتی ہے جس کے بہت سے بچے ہوں اور جو بڑے خاندان کی مالک ہو۔ یہاں کے مرد عورتوں کے اس اقتدار سے خوش نہیں ہیں بلکہ اس کو اچھا سمجھتے ہیں۔ وہ صبح ہوتے ہی کشتیوں میں بیٹھ کر شکار کو نکل جاتے ہیں اور سہ پہر کو جب واپس آتے ہیں تو ان میں سے بعض یہ دیکھتے ہیں کہ ان کی مچھر دانیاں غائب ہیں، اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ان کی شوہریت کہیں اور منتقل کر دی گئی ہے، چنانچہ وہ سارے گاؤں میں ڈھونڈھتے پھرتے ہیں کہ ان کی مچھر دانیاں کس عورت کے جھونپڑے میں ہیں اور پھر وہ اسی کے شوہر ہو جاتے ہیں۔

جس وقت مجھے یہ معلوم ہوا کہ آج رات کو کمال کیری کی مچھر دانی مجھے اپنے جھونپڑے میں ملے گی اور اس طرح وہ میرا شوہر بنجائے گا تو میں بڑی فکر میں مبتلا ہو گئی اور دن بھر سوچتی رہی کہ اس عذاب سے نکلنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔

سہ پہر کو میں دوسری عورتوں کے ساتھ کیلے چننے کے لئے جنگل جا رہی تھی کہ اہانا بھی میرے ساتھ ہو گئی۔ یہ عرصہ سے خواہشمند تھی کہ کسی طرح کمال کیری کو اپنا شوہر بنائے، لیکن وہ اس کی بیویوں سے سودا کرنے میں کامیاب نہ ہوئی تھی، اب چونکہ وہ میری ملکیت میں آ گیا تھا، اس لئے اس نے مجھ سے گفتگو کی اور بولی کہ اگر تم راضی ہو جاؤ تو میں اس کے عوض تم کو پانچ شوہر دینے پر آمادہ ہوں بلکہ ساتھ ہی بہت سے مچھلی کے کانٹے اور کپڑے بھی دوں گی۔"

میں یہ سن کر دل ہی دل میں بہت خوش ہوئی اور آخرکار میرے اس کے درمیان ایک بات طے ہو گئی اور جو تدبیر میں نے بتائی اس پر وہ بڑی خوشی سے اسے منظور کر لی۔

جب غروب آفتاب سے قبل مرد شکار سے واپس آئے تو حسب معمول انھیں ڈھونڈھنا پڑا کہ ان کی مچھر دانیاں کہاں ہیں اور وہ کس عورت کی ملکیت میں منتقل ہو گئے ہیں لیکن کمال کیری کو اپنی مچھر دانی میرے ہی جھونپڑے میں ملی اور وہ وہیں پڑ رہا۔ وہ سمجھتا تھا کہ جب سونے کا وقت آئے گا تو حسب دستور میں بھی اس کی مچھر دانی میں جا کر سو رہوں گی۔ لیکن جیسا کہ پہلے سے طے ہو گیا تھا میرے بجائے اہانا چلی گئی اور صبح کو اس کی مچھر دانی میں نے اپنے جھونپڑے سے نکال کر باہر پھینک دی اور وہ مسکراتا ہوا اپنی مچھر دانی لے کر چلتا ہوا۔

یہ راز میرے اور اہانا کے سوا کسی کو معلوم نہ تھا، لیکن اب کمال کیری بھی اس سے واقف ہو گیا اور وہ اس پر خوش تھا، کیونکہ اس کی خواہش بھی عرصہ سے یہی تھی کہ وہ اہانا کا شوہر بن سکے، لیکن اس کی کوئی بیوی اس کے تبادلہ یا فروخت پر راضی نہ ہوتی تھی۔

اس کے بعد چند دن تک کنلا بھی مجھے مشتبہ نگاہوں سے دیکھتی رہی، لیکن اصل راز کا علم اسے نہ ہو سکا۔

لکھنؤ کے افیونی

(شوکت تھانوی)

افیون تو ایک ایسی چیز ہے جس کو اپنے اثرات کے اعتبار سے ایک بنگالی اور ایک بھوٹانی، ایک پنجابی اور ایک آسامی کے لئے یکساں ہونا چاہئے لیکن اس سلسلہ میں لکھنؤ نے جو شہرت حاصل کی ہے وہ شاید دُنیا کے کسی حصّہ کو نصیب نہیں ہوئی، بظاہر یہ خصوصیت عجیب سی معلوم ہوتی ہے لیکن وہ لوگ جو افیونیوں کو کبھی دیکھ چکے ہیں اور اہل لکھنؤ سے بھی ملے ہیں، اس خصوصیت کی وجہ جانتے ہوں گے کہ "لکھنویت" اور "افیونیت" دونوں اس حد تک متصل ہیں کہ ایک اجنبی کو ایک پر دوسرے کا شبہ ہو سکتا ہے۔ افیونیوں میں خواہ وہ دُنیا کے کسی حصّہ کے رہنے والے ہوں قدرتی طور پر بہت سی ادائیں ایسی پیدا ہو جاتی ہیں جو اہل لکھنؤ کے لئے مخصوص ہیں اور لکھنؤ کے اس باشندے میں بھی افیون کی سی شان ہوتی ہے، جس بیچارے نے کبھی افیون کی صورت کبھی نہ دیکھی ہو خدا جانے اس مماثلت کی کیا وجہ ہے، لیکن آپ کو چاہئے کہ ہمارے بیان کی تصدیق کرنے کے لئے کسی ایسے لکھنوی سے ملئے جو افیونی نہ ہو اور پھر اس کا مطالعہ اس نظر سے کیجئے کہ اس میں "افیونیت" ہے یا نہیں تو آپ کو ہمارے بیان کی تائید کرنا پڑے گی، اسی طرح آپ کسی افریقی افیونی کو دیکھئے تو وہ باوجود اپنی ملکی وحشت کے آپ کو اپنی خاص کیفیت میں بہت بڑی حد تک لکھنوی نظر آئے گا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ افیون کے استعمال کے بعد انسان اس حد تک شایستہ ہو جاتا ہے کہ اس پر لکھنوی ہونے کا شبہ کیا جائے ورنہ اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ اہل لکھنؤ نے شایستگی افیونیوں سے لی ہے، بہرحال جو کچھ بھی ہو یہ کچھ "حساب دوستاں در دل" والا قصہ معلوم ہوتا ہے۔

لکھنؤ کے افیونیوں کے متعلق ہم نے اسقدر روایتیں سنی تھیں کہ آخر ہم کو کسی لکھنوی افیونی سے ملنے کا شوق پیدا ہوا لیکن جب اس شوق کی تکمیل نہ ہوئی تو اس نے رفتہ رفتہ آرزو کی صورت اختیار کرلی، ہمارا یہ شوق غالباً بیجا بھی نہ تھا، ذرا تصور تو فرمائیے کہ ایک تو افیونی اور پھر لکھنوی یہ دونوں خصوصیات اپنی اپنی جگہ پر تاریخی حیثیت رکھتی ہیں، لیکن جب وہ ایک ہی ہستی میں جمع ہو جائیں تو وہ کیا قیامت ہو گی؟ — کریلا اور نیم چڑھا —— مختصر یہ کہ ہم خدا کی اس عجیب و غریب صنعت کو دیکھنے کے لئے بیچین تھے، لیکن اب نہ تو وہ لکھنؤ رہ گیا ہے اور نہ اس کی وہ روایتی خصوصیات باقی ہیں، لیکن خداوند کریم تو بڑا مسبب الاسباب ہے اُس نے ہماری جستجو کو ناکام نہ رہنے دیا اور ہم کو بہت جلد میر صاحب سے شرف نیاز حاصل ہو گیا۔

میر صاحب اپنے کو شاہی خاندان سے متعلق بتاتے تھے اور اس کا ثبوت پندرہ روپیہ ماہوار کا وثیقہ تھا جو ہر مہینہ کی پہلی تاریخ کو بغیر کسی دقت کے برابر مل رہا تھا آپ نہ صرف خالص لکھنوی تھے بلکہ نجیب الطرفین افیونی بھی تھے اور اپنی جماعت میں اس خصوصیت کے اعتبار سے اپنے ہمعصروں میں سب سے زیادہ ممتاز تھے گھر کے اکیلے تھے بیوی بچے تو خیر ان کے سرے سے تھے ہی نہیں لیکن ان کے علاوہ نزدیک یا دور کے کسی عزیز کا پتہ نہ چلتا تھا ان کو بیوی بچوں اور عزیزوں کا لطف اپنی افیون ہی سے حاصل تھا اور وہ اپنے کو افیون کے لئے مٹائے ہوئے تھے۔ اس وقت ان کی عمر تقریباً پچاس بلکہ اس سے بھی کم ہو گی لیکن افیون نے ان کو قبل از وقت پٹاری کا انگور بنا دیا تھا اس کے علاوہ ان کی عام صحت کا یہ حال تھا کہ اگر وہ افیون کے عادی نہ ہوتے

تو ان کی موت یقیناً تپ دق سے واقع ہوتی مگر اب بھی وہ غریب کھانسی، دمہ اور قبض وغیرہ سے ہمیشہ پریشان رہتے تھے۔ توانائی کا یہ حال تھا کہ اگر میڈیکل کالج کے طلباء ان کو دیکھ پاتے تو اس زندہ انسانی ڈھانچے کو کبھی نہ چھوڑتے اور اپنے کالج کے میوزیم میں مطالعہ کرنے کے لئے یقیناً بند کر دیتے۔ شکل و صورت کا تو ذکر ہی کیا ضعیفی میں انسان خوبصورت تو نہیں البتہ خوبصورتوں کو ہنسانے والی ایک چیز بن جاتا ہے۔ لیکن میر صاحب پر تو معلوم ہوتا تھا کہ جیسے بڑھاپا پھٹ پڑا ہے کمر بھی اونگھتے اونگھتے جھک گئی تھی۔ تمام جسم کی کھال لٹک پڑی تھی، چہرہ پر جھرّیاں پڑی ہوئی تھیں، سر کے اُلجھے ہوئے پٹے بھی اُلجھے ہوئے تھے، اور کھچڑی داڑھی بھی آزادی کے ساتھ بدھر چاہتی تھی پھیل رہی تھی، حد تو یہ ہے کہ انگلیوں کے ناخن بھی قطع و برید سے بالکل آزاد تھے۔

لباس کے معاملہ میں وہ بہت سادہ مزاج واقع ہوئے تھے یہ غور کرنے کی بات ہے کہ خاندان شاہی کا یہ چراغ نہایت سادہ وضع میں زندگی بسر کر رہا تھا، اُن کے گھر میں کپڑوں کے لئے کوئی بکس کوئی سندوق یا کوئی صندوقچی نہ تھی اور نہ اس کی کوئی ضرورت تھی میر صاحب کے پاس جس قدر کپڑے تھے وہ سب ان کے جسم پر رہتے تھے ہم نے تو کبھی بھی ان کے کپڑوں کو دھوبی کے یہاں جاتے یا دھوبی کے یہاں سے آتے ہوئے نہیں دیکھے۔ بس جو کپڑے وہ جسم پر پہنے ہوئے تھے وہ گویا ان کی کھال ہو کر رہ گئے تھے اب اگر آپ ہم سے یہ پوچھیں کہ ان کپڑوں کا کیا رنگ تھا تو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اصلی رنگ کا تو خیر حال معلوم نہیں لیکن کثرت استعمال سے وہ کپڑے رنگ بدلتے بدلتے اب جس ایک رنگ پر قایم ہو گئے تھے اس کو اصطلاح عام میں صافی کا رنگ کہتے ہیں، اسی طرح اگر آپ یہ دریافت کریں کہ ان کا لباس کس کپڑے کا ہوتا تھا یعنی تنزیب یا نین سکھ، تو اس کے متعلق عرض ہے کہ ہم نے میر صاحب کو ہمیشہ مومجامہ زیب تن کئے ہوئے دیکھا ہے جس پر مکھیوں کی نشست سے ہر وقت مختلف قسم کے نقش و نگار بنتے اور مٹتے رہتے تھے۔ البتہ ان کے کپڑوں کی خوشبو یا بدبو کے متعلق ہم کچھ بھی عرض نہیں کر سکتے اس لئے کہ یہ علم حاصل کرنے کی ہم کو کبھی جرأت نہیں ہوئی۔

میر صاحب کا دولت کدہ ایک بہت ہی ویران محلہ میں تھا جس کا بیشتر حصہ لکھوری اینٹ اور گارے کی شکل میں مکان کے صحن میں نظر آتا تھا اور جو باقی رہ گیا تھا وہ بھی کوئی تاریخی کھنڈر معلوم ہوتا تھا لیکن میر صاحب کی نذر رہائش کے لئے ایک مختصر سی کوٹھری کافی تھی جس میں وہ اپنی تمام گرہستی کے ساتھ رہتے تھے اور باقی تمام مکان فی سبیل اللہ چھوڑ رکھا تھا۔ میر صاحب کی مختصر سی کوٹھری میں ایک تو تھی، وہ چارپائی جو شاہی زمانہ کے کھٹ بنوں نے اپنے ہاتھ سے بنی تھی حالانکہ اب وہ اپنی بوسیدگی کے اعتبار سے ٹوٹی ہوئی قبر معلوم ہوتی تھی لیکن میر صاحب اس حالت کو غنیمت سمجھتے تھے بہ نسبت اس کے کہ آج کل کے بدتمیز کھٹ بنے اس تاریخی چارپائی میں ہاتھ لگائیں۔ اس چارپائی پر کچھ بستر تھا تو ضرور لیکن صحت کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کیا تھا اور کن کن چیزوں پر مشتمل تھا۔ چارپائی کے علاوہ اس کوٹھری میں جس چیز کو نمایاں حیثیت حاصل تھی وہ حقّہ تھا اس حقّہ کے متعلق یہی بیان کیا جاتا ہے کہ میر صاحب کے دادا جان مرحوم و مغفور کو غدر کے زمانہ میں کسی شاہی محل میں پڑا ہوا ملا تھا اور وہ اب تک نہایت حفاظت کے ساتھ محفوظ چلا آ رہا تھا، میر صاحب نے تو بنظر احتیاط اس کو کبھی پانی سے تازہ تک نہیں کیا تھا اور نہ اس کا پانی سال سے پہلے بدلتے تھے البتہ ان کی چلمیں جب سے اب تک شاید پانچ مرتبہ ضرور بدلی گئی تھیں اور اس میں بھی میر صاحب کی بے احتیاطی کو دخل نہ تھا۔ بلکہ ہوتا یہ تھا کہ جہاں میر صاحب کی آنکھ جھپکی اور حقہ الٹ کر زمین پر آ رہا بس اسی میں چلمیں ٹوٹ گئیں چارپائی اور حقہ کے بعد ٹین کے سماوار کا نمبر تھا جو ہر وقت گرم رہتا تھا اور جس میں ہر وقت چائے طیار رہتی تھی، ان چیزوں کے علاوہ چائے کی پیالی، کوئلوں کی ٹوکری، کچھ کلہڑ، کچھ دونے، کلکسو کا ڈبہ جس میں خمیرہ تمباکو رکھا جاتا تھا، ایک اسٹول جس پر گول چینی کی پیالی، کاتبوں کی دوات کی طرح رکھی تھی، ایک آگ دھوکنے والی دفتی، کچھ آگ سلگانے کے لئے گودڑ، ایک گھڑا، ایک آبخورہ، ایک تانچینی کا ڈونگا اور ایک دیا سلائی کی ڈبیا بھی تھی ان ہی تمام چیزوں کی میر صاحب کو ضرورت تھی اور ان ہی سے وہ اپنی ضروریات پوری کرتے تھے لیکن زیادہ تر توجہ اسٹول پر رکھی ہوئی پیالی کی جانب رہتی تھی اور معلوم ہوتا تھا کہ اُن کی زندگی اسی پیالی میں بند ہے۔

میر صاحب کا زیادہ تر وقت اسی گوشۂ عافیت میں گزرتا تھا لیکن ہر روز کم سے کم ایک مرتبہ آپ اپنے ایک دوست کے مکان پر ضرور جاتے تھے جہاں آپ کے تمام ہم مشرب یکجا ہوکر تھوڑا سا وقت دلچسپی کے ساتھ گزارتے تھے، اس اجتماع میں بڑے بڑے ملکی اور قومی، سیاسی اور معاشرتی، ادبی اور تمدنی، اخلاقی اور علمی مسایل پر بحث ہوتی تھی، واقعات حاضرہ پر رائے زنی کی جاتی تھی اور دُنیا کے اہم سے اہم معاملات نہایت غور و فکر کے بعد طے پاتے تھے اور اس انجمن میں میر صاحب کو وہی درجہ حاصل تھا جو کسی ذمہ دار کانفرنس کے صدر کو حاصل ہوتا ہے، ان کی رائے قطعی فیصلہ کن سمجھی جاتی تھی اور ان کے تجربۂ تدبر اور تجربہ کاری کا تمام ممبروں پر بڑا اثر تھا اور واقعہ بھی یہی تھا کہ اپنے یارانِ میکدہ میں میر صاحب سب سے زیادہ کہنہ مشق اور سب سے زیادہ پُرانے افیونی تھے۔ ان باتوں کا تذکرہ اس لئے ضروری ہے تاکہ آپ اندازہ کرسکیں کہ ہمارے میر صاحب کس پایہ کے افیونی تھے۔

میر صاحب کی زندگی کا مطالعہ کرنے کے لئے ہم نے ان کے ساتھ بہتر سے بہتر تعلقات پیدا کرنے کی کوشش کی، یہاں تک کہ انکی افیون کے اخراجات کا ٹھیکہ لے لیا جس کے بعد میر صاحب کو اس کا اعتراف کرنا پڑا کہ ابھی تک دُنیا باوفا دوستوں سے خالی نہیں ہوئی ہے۔ میر صاحب پر اس طرح قابو حاصل کر لینے کے بعد ہم نے ان کی خاص سوسائٹی میں بھی داخل ہونا شروع کر دیا اور نہایت خاموشی کے ساتھ اس نئی دُنیا کی سیر کرتے رہے۔ میر صاحب کا معمول تھا کہ اپنے دوستوں کے مجمع میں جاتے ضرور تھے، لہذا ہم نے بھی ان کے ہمراہ جانا شروع کر دیا اور وہاں جاکر صحیح معنوں میں ایک نئی دنیا دیکھی جس کمرہ میں اس کانفرنس کے اجلاس ہوتے تھے اس کے وسط میں ایک بڑا سا پتیلہ چولھے پر چڑھا رہتا تھا جس میں چائے دم ہوتی تھی اور اس پتیلے کے چاروں طرف میر صاحب کے تمام دوست حلقہ باندھ کر بیٹھے تھے اور سب کے سامنے کچھ نہ کچھ ہوتا ضرور تھا، کسی کے سامنے چاء کی پیالی ہوتی تھی تو کوئی کلھڑ لئے بیٹھا ہوتا تھا کسی کے آگے حقہ ہوتا تھا تو کوئی اپنی عزیز از جان پیالی میں چٹکی ڈالے بیٹھا ہوتا تھا کسی کے ہاتھ میں طلسم ہوشربا کی کوئی جلد ہوتی تھی تو کوئی کھٹیوں سے شغل کرتا ہوا نظر آتا تھا۔ مختصر یہ کہ ہر ایک کسی نہ کسی کام میں مصروف ضرور ہوتا تھا اور اسی کے ساتھ ساتھ اہم ترین معاملات پر تبادلۂ خیال کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا۔ کسی نے کہا:۔ (ہر جگہ نون غنہ بڑھا کر پڑھئے)

" اماں بھائی غنیمت ہے جو ہم صورت یہاں دو چار بیٹھے ہیں"

دوسرے بولے:۔ " ارے یار پھر کہاں ہم اور کہاں یہ صحبتیں مر کر چلے جائیں گے پھر ہم ہوں گے اور قبر کا کونا"

تیسرے نے کہا:۔ " سچ ہے بھائی اللہ بس باقی ہوس"

چوتھے نے فرمایا:۔ " خدا معلوم کیا حشر ہو بڑے گناہ کئے ہیں"

پانچویں بولے:۔ " واللہ ہم سا روسیاہ بھی دُنیا میں کوئی نہ ہوگا نہ نماز کے نہ روزے کے آخر خدا کو کیا منھ دکھائیں گے بھائی اماں چاہے جو کچھ کرو نماز ضرور پڑھ لیا کرو بڑی برکت ہوتی ہے اور سارے گناہ معاف ہو جائیں گے یہ نماز نہ پڑھو تو جہنم کی سیر کرائے گا"

میر صاحب نے فرمایا:۔ " اماں لاحول ولا قوۃ کیسی باتیں کرتے ہو خداوند کریم بڑا رحیم ہے، اماں وہ ہم کو نہ بخشے گا تو کیا فرنگیوں کو بخشے گا، بھائی ہم کلمہ تو پڑھتے ہیں، ان گنہگاروں کو دیکھو جو دُنیا کے گناہ کرتے ہیں اور پھر ہم پر بادشاہی کرتے ہیں مگر وہاں جاکر پتہ چلے گا"

ایک اور صاحب کہنے لگے:۔ " کیا بات کہی ہے واللہ، مگر میر صاحب یہ انگریزوں کی شاہی بھی گاندھی نے کرکری کر دی سُنا ہے کہ اب لڑائی ہونے والی ہے"

میر صاحب:۔ " اماں جاؤ بھی، گاندھی بیچارہ کیا کرتا، وہ تو کہو کہ سرکار نے ڈھیل چھوڑ رکھی ہے نہیں تو توپ کے منہ پر باندھ کر اُڑا دیتی، سرکار سے کوئی کیا لڑے گا۔ ہزاروں بندوقیں، توپیں، تیر و کمان، تلوار سب ہی تو اس کے پاس ہیں

سرمہ کردے، جو کوئی سر بھی اُٹھائے، اماں آج چاہے تو توپوں سے سارے شہر کو اُڑا دے۔ ہوائی جہاز سے آگ برسا دے ریلوں کو لڑا دے، موٹروں سے کھیل دے، اماں ایک ہوائی جہاز ایسا ہے کہ سب کچھ کرسکتا ہے۔ ایک صاحب نے فوراً آنکھیں کھول کر فرمایا اسے ہاں بھائی میر صاحب خوب یاد دلایا، یار ان ہوائی جہازوں سے تو بڑی بے پردگی ہوتی ہے۔ سب پردہ دار عورتوں کو یہ لوگ دیکھتے ہوں گے؟"

دوسرے صاحب کہنے لگے:۔ " ہاں بھائی کل ہی کا ذکر ہے کہ ایک ہوائی جہاز میرے مکان پر نکلا مگر بہت نیچا تھا میں نے بھی لڑکے کا منگڑ لے کر جو اس پر مارا تو قسم ہے آپ کے سر عزیز کی کہ بس ذرا سا بچ گیا نہیں تو زمین پر ہوتا اور پڑی پسلی سرمہ ہوگئی ہوتی۔

میر صاحب نے تجویز پیش کی:۔ بھائی تو اب کیا کیا جائے عورتوں کو انگنائی میں نہ نکلنے دیا کرو یا ایک شامیانہ لے کر لگا دو"

اس کے بعد پردہ کا مسئلہ چھڑ گیا اور پھر یورپ کی آزادی پر تبصرہ ہونے لگا، انگریزوں کی دولت کا ذکر ہوا اُن کی تندرستی اُن کی غذا، ان کے لباس اُن کی معاشرت، ان کی گندگی، ان کے کتوں، ان کی میموں، ان کے بچّوں کا تذکرہ ہوا، بے فکری اور فارغ البالی کے موضوع پر دھواں دھار تقریریں ہوئیں ہندوستان کے افلاس پر اظہار افسوس کیا گیا، ہندو مسلم کشیدگی پر دیر تک بحث ہوتی رہی۔ سوراج کے امکانات پر تبادلۂ خیال ہوا، جنگ کے خیال کا اندیشہ ظاہر کیا گیا، جنگ کے ہولناک نتائج بیان کئے گئے اور پھر قرب قیامت کے وعظ کے بعد ایک صاحب نے تجویز پیش کی ہم سب نماز شروع کر دیں اور اب کی رمضان میں روزے ضرور رکھیں، افطاری کی فہرست مرتب ہوئی اور یہ دلچسپ کارروائی ایک صاحب کی چاء کی طرف متوجہ ہونے سے ادھوری رہ گئی جس کے بعد سب نے چاء نوشی شروع کر دی اور پھر وہی دور شروع ہوا جس کے ساتھ ساتھ کوئی تو اپنی خاندانی فیاضی کے فسانے سناتا رہا، کوئی اپنے والد مرحوم کے کارنامے بیان کرتا رہا، کسی نے اپنی جوانی کی رنگین داستان چھیڑ دی اور میر صاحب نے اپنے خاص انداز بیان میں واجد علی شاہ بادشاہ اودھ کے محلات کا ذکر شروع کیا جو نہیں معلوم کہاں کہاں ہوتا ہوا الہ آباد کی نمائش پر آکر ختم ہوا۔ ایک صاحب جو دیر سے اپنے دونوں گھٹنوں میں سر دئے ہوئے بیٹھے تھے ذرا سا اُبھرے اور سب کو داستان امیر حمزہ کی طرف متوجہ کیا جس کی سب نے تائید کی اور ایک صاحب نے شروع کر دیا ——— اور سب آنکھیں بند کر کے سننے لگے، وہ حضرت داستان پڑھ رہے تھے داستان کے ایک ایک فقرے پر ایکٹنگ بھی فرماتے جاتے تھے لیکن سامعین کا یہ حال تھا کہ رفتہ رفتہ سب کے سر گھٹنوں میں دھنسے جاتے تھے صرف داستان گو کی آواز کمرہ میں گونج رہی تھی اور سب پر ایک سکوت بلکہ موت کی سی کیفیت طاری تھی۔

کرۂ زمین کی آیندہ حکمراں قوم

(نیاز فتحپوری)

یورپ کا مشہور مصنف ایچ - جی - ویلس نے ایک بار کہا تھا کہ اگر کبھی انسان کی سیادت کرۂ زمین پر ختم ہوگئی تو اسکے بعد جس قوم کی حکومت ہوگی، وہ قوم مکڑی کی ہوگی۔

مسٹر ویلز سائنس داں شخص نہیں تھا لیکن ایک ماہر جس نے مکڑی کا پورا مطالعہ کیا ہو ... کہتا ہے کہ ویلز اگر سائنس داں نہیں تو پیغمبر ضرور تھا جس نے ایسی صحیح پیشین گوئی کی ہے۔

مختلف قسم کی مکڑیوں کے حالات کا جو مشاہدہ کیا گیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ بلا کی ذہین مخلوق ہے اور انسانی دماغ مشکل ہی سے اس کی قوتِ ایجاد و اختراع اور انجینری کا مقابلہ کرسکتا ہے۔

جن ماہرین فن نے اُس کے جالے کا مطالعہ کیا ہے ان کا بیان ہے کہ بعض مکڑیاں اس قدر باریک جالا طیار کرتی ہیں کہ اگر خوردبین کے ذریعہ سے دو ہزار گنا بڑا کرکے اس کو دکھایا جائے تو وہ کھوپڑے کے معمولی بال سے زیادہ موٹا نظر نہیں آسکتا، حالانکہ اگر انسانی بال کو اسی نسبت سے بڑا کرکے دیکھا جائے تو وہ ۲½ انچ موٹا نظر آئے گا۔ اس نازک و باریک جالے کی (جس کا قطر $\frac{1}{\dots\dots\dots ۳۲}$ انچ ہوتا ہے) مضبوطی کا یہ عالم ہے کہ انسان کی بنائی ہوئی رسّی اس کا مقابلہ نہیں کرسکتی - ایک پروفیسر کا بیان ہے کہ خود اسنے اسی جالے کے ذریعہ سے مینڈکوں، سانپوں چھپکلیوں اور چمگادڑوں کا شکار کرتے ہوئے مکڑی کو دیکھا ہے اور جس وقت کوئی بڑی مکڑی بھوکی ہوکر کسی تالاب یا حوض کی طرف شکار کو جاتی ہے تو چھوٹی مچھلیاں خوف زدہ ہوکر بھاگ جاتی ہیں۔

ہیٹو یا میں ایک سانپ ہوتا ہے جس کی لمبائی تقریبًا ایک فٹ ہوتی ہے۔ ایک مرتبہ دیکھا گیا کہ ایک مکڑی نے جس کا جسم مٹر سے کچھ بڑا تھا اُس کو اس بُری طرح جالے میں لپیٹ لیا کہ وہ بھاگ نہ سکا - مکڑی نے اس کی دُم کو بھی جالے میں لپیٹ کر مرکزی رشتہ سے باندھ دیا تھا اور منھ میں بھی بہت سا جالا بھر دیا تھا تاکہ وہ بالکل بے قابو ہوجائے۔

ایک بار چوہے کو جالے کے اندر تڑپتے ہوئے دیکھا گیا - سب سے پہلے سونے کی حالت میں اُس کی دُم کو جالے کے اندر لپیٹا گیا اور پھر جالے کے پھندے کے ذریعہ سے جو اس کے گلے میں ڈالا گیا تھا اوپر کی طرف کھینچ لیا گیا جہاں وہ میز کے نیچے جالے کے اندر بے قابو ہوکر لٹک گیا اور مکڑی کی خوراک ہوگیا۔

جالے کی مضبوطی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ اس سے مچھلی کا جال طیار ہوسکتا ہے، چنانچہ نیوگنی کے باشندے مکڑی کے جالے ہی سے مچھلی پکڑنے کا کام لیتے ہیں - یہاں ایک بڑی قسم کی مکڑی پائی جاتی ہے جو ۶ - ۷ فٹ قطر کا جالا بنتی ہے اور چڑیوں کے پکڑنے کے لئے بڑے بڑے پھندے طیار کرتی ہے - یہاں کے وحشی ایک بانس لے کر جنگل میں گاڑتے ہیں اور اس کے سرے پہ ایک آنکڑا سا لگا دیتے ہیں اور یہ آنکڑا گویا بڑے پھندے کا کام دیتا ہے اور مکڑی آکر اس پھندے سے اپنا جالا بننا شروع کردیتی ہے - جب جالا طیار ہوجاتا ہے تو لوگ بانس اکھاڑ کر لے جاتے ہیں اور اس سے مچھلیاں پکڑتے ہیں - اس کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ پانی اس پر اثر نہیں کرتا۔

مکڑی ہوا کی بڑی شایق ہوا اور گرمیوں میں اس کی بہترین تفریح یہی ہوتی ہے کہ وہ فضا میں جھولا جھولتی ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی بلند جگہ تین چار تاگے جالے کے نیچے کی طرف ڈھیلے لٹکا دیتی ہے اور خود ان پر لٹک جاتی ہے، ہوا سے یہ تاگے ادھر اُدھر اُڑتے ہیں اور وہ بھی ان کے ساتھ جھولا جھولتی رہتی ہے۔

مکڑی کی زندگی کا عجیب وغریب کارنامہ اس کا واقعۂ عشق ومحبت ہے ــــــــــــ جالا بننا، شکار کرنا اور تمام ایجاد و اختراع یہ سب ادہ مکڑی کا کام ہوتا ہے، نر بہت حقیر، کاہل ہوتا ہے اس لئے محبت کے معاملہ میں بھی ادہ مکڑی ہی پیش پیش رہتی ہے اور اسی کی مرضی پر سب کچھ منحصر ہوتا ہے۔

مکڑی کا عشق ہمیشہ چاندنی رات میں شروع ہوتا ہے جس کی ابتداء اس کے مخصوص حرکات سے ہوتی ہے جسے "رقص محبت" کہہ سکتے ہیں۔ جب مکڑی (نر یا مادہ) رقص محبت کرتی ہوئی بڑھتی ہے تو دوسری مکڑیوں سے اس کا جسم مس کرتا ہے اگر یہ دونوں نر ہوتے ہیں تو ایک دوسرے کو مارتے ہوئے گزر جاتے ہیں، لیکن جب نر اور مادہ کے ملنے کا اتفاق ہوتا ہے تو تھوڑی دیر تک ایک دوسرے کو چھونے کے بعد اگر رشتۂ محبت منظور نہیں ہوتا تو دونوں علٰحدہ ہوجاتے ہیں اور اگر منظور ہوتا ہے تو پھر یہ رقص محبت دونوں کا ساتھ ساتھ شروع ہوتا ہے اور اس کو شادی سے پہلے کورٹ شپ کی رسم سمجھنا چاہئے جو کبھی طویل ہوتی ہے اور کبھی مختصر۔ کبھی اس نسبت کا نتیجہ شادی ہوا کرتا ہے اور کبھی افتراق۔ اس عہد الفت میں ان دونوں کا باہم مل کر گھومنا بہت پر لطف ہوتا ہے، کبھی دونوں گھنٹوں کے لئے خاموش کھڑے ہوجاتے ہیں۔ کبھی ایک دوسرے سے علٰحدہ ہوکر پھر مل جاتے ہیں اور ٹہلنے لگتے ہیں، ان میں باہم جنگ بھی ہوتی ہے اور صلح بھی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ازدواج تک پہونچنے کے لئے وہ ایک دوسرے کا مطالعہ گہرائی کے ساتھ کررہے ہیں، بعض مکڑے، بھی مردوں کی طرح صرف عیاش و اوباش ہوتے ہیں اور ان کا میلان ادہ کی طرف کبھی سنجیدگی کے ساتھ نہیں ہوتا اور نہ شادی کرنا ان کا مقصود ہوتا ہے، بظاہر اس قسم کے مکڑے بہت متواضع نہایت عمدہ رقص کرنے والے ہوتے ہیں اول اول ہر مکڑی ان کی طرف مایل ہوجاتی ہے لیکن بعد کو جب حقیقت کا علم ہوجاتا ہے تو اس سے احتراز ہونے لگتا ہے اور نر کسی اور مکڑی کی جستجو کرتا ہے۔

لیکن اس عشق ومحبت کی داستان کا انجام اس سے زیادہ عجیب وغریب ہے، یعنی جس وقت وہ کسی مکڑے (نر) کا انتخاب کرلیتی ہے اور وہ غریب اپنے انجام سے بے خبر مواصلت کو گوارا کرلیتا ہے تو مکڑی کی دعوت ولیمہ کا سارا سامان مکڑا ہی کی جان ناتوان فراہم کرتی ہے۔ یعنی مواصلت کے بعد ہی مکڑی اس پر حملہ کرتی اور کھا جاتی ہے۔ بعض مرتبہ نر بھاگتا ہے اور پوری کوشش جانبری کے لئے کرتا ہے، لیکن وہ اس میں کامیاب نہیں ہوتا اور لذت مواصلت کے بدلے اس کو اپنی جان کی قربانی پیش کرنا ہی پڑتی ہے۔

اشارات وکنایات

(نیاز فتحپوری)

رات تھی اور تاریک، سکون تھا اور مطلق تاریکی و سکون کی شدت کے ساتھ میری قوتِ مشاہدہ و بصیرت بہت غائر و عمیق ہو جایا کرتی ہے دو بج چکے تھے، دُنیا غافل سو رہی تھی اور میں تنہا گاؤں کے ایک جھونپڑے میں، گہرے سکون کی اس خاص آواز کو جسے کان نہیں صرف دماغ سُن سکتا ہے، پوری طرح محسوس کر رہا تھا۔

فضا کے وسیع بسط میں ستارے اس طرح منتشر تھے گویا کہ وہ روشنی کے بے شمار قطرے ہیں جو سطح پر گر کر پھیل گئے ہیں، میں خاموش لیٹا ہوا سوچ رہا تھا کہ کیا خدا کی ابدیت اسی احاطہ نہ ہوسکنے والی کائنات کا مفہوم ہے، کیا خدا کا وجود اسی لانہایت سے عبارت ہے اور کیا ازلیت اسی کا دوسرا نام ہے —— دفعتہً ایک ستارہ ٹوٹا اور پہلے ایک سیدھا، پھر منحنی خط بناتا ہوا تیز روشنی میں تبدیل ہوکر فنا ہوگیا —— فوراً اس مذہبی معلم کی طرف خیال منتقل ہوا جس نے کسی وقت یہ ذہن نشین کرا دیا تھا کہ جنھیں شہاب ثاقب کہتے ہیں۔ وہ اس گرز کی چنگاریاں ہیں جسے فرشتے شیطانوں کے سروں پر مارتے ہیں —— اس کے بعد ہی یورپ کے ایک گمراہ فلسفی کا مقولہ یاد آگیا کہ:-

"دُنیا عبارت ہے، خدا اور شیطان کے باہمی سمجھوتے" سے۔

میں ان دونوں خیالوں کے تضاد و اختلاف پر دیر تک دل ہی دل میں ہنستا رہا اور پھر سوچنے لگا کہ کیا انسان کی سرکشی ہمیں جہل ہی کے ردعمل کا نتیجہ تو نہیں —— اتفاق سے اسی وقت گاؤں کے اس مجذوب کی آواز کان میں آئی جس کی بات مشکل ہی سے کسی کے سمجھ میں آتی تھی۔ وہ مندر کے ایک ایک بت کو باہر نکال کر پھینکتا جاتا تھا اور چیخ چیخ کر کہہ رہا تھا کہ:۔ "عقل سے کام لے کر خدا کا انکار، اس سے بہتر ہے کہ بے عقلی سے اس کا اقرار کیا جائے" میں نے پاس جاکر اس سے پوچھا کہ:۔ "اگر بے عقلی سے بجائے اقرار کے انکار کیا جائے تو؟" اس نے مجھے دیکھا اور کہا کہ:۔ "یہ اپنی قسم کی بالکل پہلی بے عقلی ہوگی" اور پھر کام میں لگ گیا۔

کلیسا کا مقدس راہب میرے پاس آیا اور صلیب کو بوسہ دے کر تسبیح جیب میں رکھتے ہوئے بولا:۔ "نجات چاہتے ہو تو دینِ مسیحی اختیار کرو اور یسوع کو خدا کا بیٹا مانو جس نے اپنے معتقدین کے لئے آسمانی بادشاہت کا وعدہ کیا ہے"

میں نے کہا:۔ "ہاں، تمہارا مذہب سچا معلوم ہوتا ہے، مجھے عیسائی بنالو"۔ اُس نے خوش خوش مجھے اصطباغ دیا اور چلا گیا۔

ایک یہودی عالم آیا اور بولا:۔ "دینِ موسوی سے بہتر کوئی دین نہیں، اُٹھ اور وہ راستہ اختیار کر جو بنی اسرائیل کو نجات دلانے والے پیغمبر نے بتایا تھا"

میں نے کہا:۔ "بے شک تمہارا دین سچا ہے اور مجھے موسوی ہونے میں کوئی عذر نہیں"

ایک مجوسی موبد آیا اور بولا:۔ "کیا زردشت نبی کی صداقت سے تجھے انکار ہے؟ کیا اس کی تعلیمات نجاتِ انسانی کی ضامن

نہیں، اٹھ اور میرے ساتھ چل کر آتشکدۂ مقدس میں تجدید ایمان کر۔"

میں نے کہا بے شک تمہارا نبی سچا نبی تھا اور مجھے اس کی تعلیمات کی صداقت سے انکار نہیں۔

ایک پنڈت اپنی پیشانی پر صندل کا بڑا سا قشقہ کھینچے ہوئے آیا اور بولا کیا تجھے ویدوں کے الہامی صحائف ہونے سے انکار ہے، کیا تجھے فلسفۂ ویدانت کی صداقت میں شک ہے۔

میں نے کہا۔" میں ویدوں کو صحائف آسمانی جانتا ہوں اور ویدانت کی حقانیت کا قایل۔"

بودھ مذہب کے مندر کا سب سے بڑا پجاری مجھ سے ملا اور بولا: "کیا بودھ مذہب کی تعلیم سے زیادہ کوئی اور تعلیم امن و سکون کا راستہ بتانے والی ہے۔"

میں نے کہا:-"بے شک بودھ کی تعلیمات میں بڑی کشش ہے اور میں بودھ کو خدا کا پیغمبر جانتا ہوں۔"

دین محمدی کا ایک عالم آیا اور بولا:-" کیا محمدؐ کی رسالت اور قرآن کی الہامی کتاب ہونے سے تجھے انکار ہے۔"

میں نے کہا:- " ہرگز نہیں۔"

چند دن بعد میں نے ان سب کو اپنے گھر بلایا اور ایک جگہ جمع کیا، لیکن اُن کی حالت یہ تھی کہ ایک کا منہ دوسرے کی طرف سے پھرا ہوا تھا اور سب کا دل غصّہ سے لبریز۔

میں نے اُن سے پوچھا "تم ایک دوسرے سے کیوں نہیں مل جاتے، کیا تم سب حق پر نہیں ہو۔" اُن میں سے ہر ایک نے برہم ہوکر کہا:- " نہیں میرے علاوہ سب غلط راستہ پر چل رہے ہیں اور ان سے دوستی ناجایز ہے۔"

میں نے کہا:- " اگر میں کوئی ترکیب ایسی بتا دوں جو تم سب کو ایک دوسرے کا بھائی بنا دے تو اسے مان لوگے۔" انھوں نے کہا " ہاں، بتاؤ۔"

میں نے کہا:-" اچھا تو آؤ اور سب مل کر ایک نئے مذہب کی بنیاد ڈالو اور اس مذہب کا نام " محبّت " رکھو، جو تمام مذاہب کے اصول کو اپنی جگہ برقرار رکھتے ہوئے " اخوت عامہ " کی تعلیم دے۔"

یہ سُن کر ان میں سے ہر ایک دیر تک سوچتا رہا اور پھر وہ سب کے سب ایک آواز سے بولے کہ "یہ بات تو ٹھیک ہے لیکن ہم ایسا نہیں کر سکتے، کیونکہ ہماری جماعت کے افراد ہم سے چھن جائیں گے اور ہماری معاش کی راہیں مسدود ہو جائیں گی۔"

وہ یہ کہکر چلے گئے اور میں نے دیکھا کہ ایک طرف شیطان کھڑا ہوا مسکرا رہا تھا اور دوسری طرف " انسانیت " رو رہی تھی۔

"کیا یہ آسمان و زمین، یہ وسیع کائنات، یہ بیشمار مخلوق، اور یہ نظام عالم آپ ہی آپ وجود میں آگیا؟ سورج کا روز ایک مقررہ وقت پر نکلنا، موسموں کا مخصوص حالات کے ساتھ رونما ہونا، چاند کا یکساں طور پر گھٹنا بڑھنا اور اسی طرح تمام نوامیس طبعی و مظاہر فطرت کیا اس امر کی دلیل نہیں کہ ان سب کا پیدا کرنے والا اور سنبھالنے والا کوئی اور ہے کیا ممکن ہے کہ کوئی چیز بغیر خالق کے اپنے آپ پیدا ہو جائے، کیا عقل انسانی باور کر سکتی ہے کہ دھواں اُٹھے اور آگ کا وجود نہ مانا جائے" ——— یہ تھا خلاصہ ان دلایل کا جو ایک عالم دین کسی ملحد کے سامنے بیان کر رہا تھا ———

میں ان دلایل کو سن کر ایک خاص قسم کے ایقان کی روشنی دل و دماغ میں محسوس کر رہا تھا اور خوش تھا کہ ملحد ان دلایل کی تردید کبھی نہیں کر سکتا۔

اُس نے مسکراتے ہوئے سر اُٹھایا اور بولا ——— " اگر یہ تمام چیزیں، یہ جملہ کیفیات از خود پیدا نہیں ہو سکتیں

اور اُن کے لئے خالق کا تصور ضروری ہے ــــــ تو بتائیے کہ خدا کو کس نے بنایا، اور وہ از خود کیونکر پیدا ہوگیا؟ ــــــ عالم دین نے یہ سن کر کہا کہ "اے بیوقوف، تو بالکل نہیں سمجھا۔ خدا ازلی و ابدی ہے، اس کو کسی نے نہیں بنایا، بلکہ اس نے سب کو بنایا ہے، اس لئے تیرا یہ اعتراض بالکل غلط ہے"۔ ملحد نے کہا کہ:- "خوب جو آپ کا دعوے ہے وہی آپ کی دلیل ہے۔ اگر آپ کسی کو از خود پیدا ہونے والا مان سکتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ آپ کائنات کو ایسا نہ مانیں اور اگر کائنات کے لئے یہ ممکن نہیں تو پھر خدا کے لئے اس کا امکان کیوں ہو؟"

میں یہ سن کر غصہ سے بیتاب ہوگیا اور عالم دین سے مخاطب ہوکر بولا:- "حضرت، یہ شیطان ہے اس سے گفتگو نہ کیجئے، لاحول پڑھئے اور کہدیجئے کہ ہم نے خدا کو بلا کسی دلیل کے پہچانا ہے"۔ ملحد یہ سنتے ہی اٹھ کھڑا ہوا اور یہ کہتا ہوا چلدیا کہ:-

"اگر بے دلیل کسی بات کا ماننا درست ہوسکتا ہے تو دلیل کے ساتھ کسی بات کو نہ ماننا اور زیادہ درست ہے"۔

عالم دین نے مجھے دیکھا اور کہا:- "معاذاللہ، شیطان بھی کس کس طرح انسان کو بہکاتا ہے"۔

میں کبھی خاموش دیر تک سوچتا رہا کہ:- "کیا عقل انسانی واقعی دنیا کی کوئی گمراہی ہے"۔

(جسونت رائے رعنا بلسوی)

حُسن کو ہونے لگا احساس جذباتِ جنوں اب خدا جانے محبت کیا سے کیا ہو جائے گی

اثر سے دور اتنا جذبۂ دل ہو نہیں سکتا مجھے جس سے محبّت ہو وہ قاتل ہو نہیں سکتا

قدم کے ساتھ دل بھی ہے نظر بھی شوقِ منزل بھی بھٹک کر بھی تو میں گم کردہ منزل ہو نہیں سکتا

مآل شادمانی پوچھ کر پھولوں سے کیا لے گا یہ کیا کم ہے کہ صورت شادماں معلوم ہوتی ہے

چمن کو بارہا پھونکا ہے جس کی شعلہ تابی نے وہی بجلی چراغ آشیاں معلوم ہوتی ہے

مسافر کو نہیں ہوتا اندھیرا راہِ منزل میں طلوعِ صبح، گردِ کارواں معلوم ہوتی ہے

نہیں بھرتی طبیعت عمر بھر بھی ساتھ رہنے سے جدائی لمحے بھر کی بھی گراں معلوم ہوتی ہے

بدل جاتا ہے خود اندازِ شکوہ، اگر اُن کو پشیماں دیکھتا ہوں

مُبارک ہو حرم والوں کو بُتخانے کی بربادی اُسے عبرت سے کیا دیکھوں جسے دیکھا ہو حسرت سے

(حیاتؔ لکھنوی)

اُسے قرار بھی آئے تو کس طرح آئے دلِ خراب کہ آسودہ فغاں بھی نہیں
جہاں سکون میسر ہو سر کو ٹکرا کر مرے نصیب میں وہ سنگِ آستاں بھی نہیں
ستم کے بدلے کرم سے اب آزمائش کر جفا سے ترک وفا کا مجھے گماں بھی نہیں
مری نظر سے کبھی گلستاں کو دیکھ حیاتؔ
اگر بہار نہیں ہے تو یہ خزاں بھی نہیں

(خلیل شارقؔ نیازی)

رنگِ تسکیں بھی نگاہِ غلط انداز میں ہے یعنی اک نغمۂ خاموش بھی اس ساز میں ہے
دیکھ اے چشمِ تغافل تری پرسش کا جواب نگہِ شوق میں ہے شوق کے انداز میں ہے
آفریں ہے لبِ خاموش پہ فریاد نہیں جور کی داد ہے یہ شکوۂ بیداد نہیں
یہ سکوں یہ سکوت کا عالم، آج کس درجہ سوگوار ہوں میں

(متین نیازی)

آج بھی ذوقِ نظر ہے تشنۂ تسکین شوق　　جب نگاہیں چار ہوتی ہیں وہ شرما جائے ہے
اے نگاہِ ناز مجھ کو تیرا ہر فرماں قبول　　کوششِ ضبطِ الم سے دل تو بیٹھا جائے ہے
دم انھیں کا ہے کہ طوفاں میں جلاتے ہیں چراغ　　ہوش میں ہوتے جو دیوانے تو پھر کیا کرتے
تغافل کا مجھے شکوہ نہیں ہے　　خدا کے واسطے قسمیں نہ کھاؤ

(قاسم شبیر نقوی۔ نصیر آبادی)

حسبِ مرضی غم کی دولت بھی اُسے ملتی نہیں　　آدمی مجبور ہے۔ اور کس قدر مجبور ہے!؟
بس عقل کی شورش تک ہنگامۂ محفل تھا　　جب رنگِ جنوں چھایا فتنہ نہ اٹھا کوئی
میں یہ سمجھا کسی تقدیر میں ترمیم ہوئی　　جب کبھی آپ کے ماتھے پہ شکن آئی ہے

(اکرم دھولیوی)

فضا میں کھینچ کر ارمانوں کے ویرانے چلے آئے　　بہاروں کے یہ دن کیوں خون رُلوانے چلے آئے
سکونِ دل کہیں بہتر ہو گیا مشکل تو کیا ہو گا　　وہ ناحق خوابِ غم سے مجھ کو چونکانے چلے آئے
سنبھالو خود کو یہ ہے جادۂ عشق و وفا اکرم
کہاں اس راہ میں تم ٹھوکریں کھانے چلے آئے

نگار

قیمت فی کاپی

سالانہ چندہ
دس روپے

حسن کی بہاریاں

غریب کی سرگزشت

نگار

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہو گیا

اڈیٹر:- نیاز فتحپوری

چالیسواں سال	فہرست مضامین جون سنہ ۶۱ء	شمارہ ۶

ملاحظات

مسلم کنونشن تقسیم ہند کے بعد جب مسلم لیگ کے مطالبہ و تقاضہ پر پاکستان کی ایک جداگانہ مسلم حکومت قایم ہو گئی، تو بھارت میں لفظ مسلم کا ایک خاص مفہوم قرار دیدیا گیا اور اس کا استعمال بھی مشتبہ نظروں سے دیکھا جانے لگا کیونکہ اس لفظ نے اب ایک خاص سیاسی مفہوم اختیار کر لیا تھا اور وہ مفہوم بھارت کے نظریۂ حکومت کے خلاف تھا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم لیگ کو تو خیر یہاں ختم ہونا ہی تھا، کسی اور تنظیم یا اجتماع کو بھی اس لفظ سے منسوب کرنا قابل احتراز سمجھا گیا، کیونکہ تقسیم ہند کے بعد کا زمانہ بھارت کے مسلمانوں کے لئے بڑے احتیاط کا زمانہ تھا اور یہ مناسب نہ تھا کہ محض ایک لفظ کے استعمال سے ملک میں بدظنی پیدا کی جائے۔ اس کے بعد جب ذہنیتیں کچھ اعتدال پر آئیں تو اس لفظ کی طرف سے خوف و ہراس کچھ کم ہو چلا، اور بعض اجتماعات اور اجتماعی اداروں کو اس لفظ سے منسوب کیا جانے لگا۔

اس سلسلہ میں سب سے بڑی قابل اعتراض بات یہ خیال کی جاتی تھی کہ مبادا وہ کوئی سیاسی ٹھپہ نہ اختیار کر لے اور اس طرح دو نظریہ کی تحریک پھر سر اُبھارے۔ لیکن آخر کار رفتہ رفتہ یہ اندیشہ ہلکا ہوتا چلا گیا یہاں تک کہ مدراس میں مسلم لیگ ہی کے نام سے ایک جماعت قایم ہو گیا جو ایک لحاظ سے سیاسی حیثیت بھی رکھتا ہے۔

ہر چند یہ بات کبھی میری سمجھ میں نہیں آئی کہ محض لفظ مسلم کا اضافہ کیوں خطرناک قرار دیا جائے اور کیوں یہ سمجھ لیا جائے کہ

نفہوم حکومت یا ہندو جماعت کے خلاف کوئی سیاسی یا مذہبی محاذ کا مترادف ہے، کیونکہ بھارت کے مسلمان گو قومی حیثیت سے بے شک اپنا
ود علیحدہ نہیں رکھتے، لیکن اس حقیقت کے پیش نظر کہ وہ مذہب و روایات کے لحاظ سے نہ صرف ہندوؤں بلکہ یہاں کے عیسائیوں، یہودیوں،
تش پرستوں وغیرہ سب سے علیحدہ ہیں، ان کو حق پہونچتا ہے کہ وہ اپنے اجتماعی مسایل پر مسلم ہونے کی حیثیت سے غور کریں اور ان تمام حقوق
مطالبہ حکومت سے کریں، جن کا پورا کرنا دستور کی رو سے حکومت پر فرض ہے۔

ہندوستان میں سب سے زیادہ اہم و ذمہ دار مسلم ادارہ "جمعیتہ العلماء" کا ہے اور اس میں شک نہیں کہ وہ اپنے "اثبات وجود"
طرف سے غافل نہیں رہا۔ لیکن یہاں کی اقلیت کے کامل اطمینان و سکون کا سوال اس سے حاصل نہ ہوسکا، کیونکہ اس کا تعلق دراصل
ہنیتوں کی تبدیلی سے ہے اور چونکہ ذہنیتیں مذہب کی پیدا کی ہوئی ہیں اس لئے ظاہر ہے کہ ان میں تبدیلی کا کوئی امکان نہیں۔

تقسیم ہند کے بعد فرقہ وارانہ فسادات بارہا ہوئے اور ہمیشہ مسلمانوں نے حکومت کو اس طرف متوجہ کیا لیکن ان فسادات کا سدباب
ہوسکا۔ چند دن اخباروں میں ان کا ذکر ہوتا رہا اور پھر خاموشی طاری ہوگئی۔ اس مرتبہ چونکہ جبل پور و مراد آباد وغیرہ میں ہنگامہ
زیادہ شدت اختیار کر لی تھی، اس لئے زیادہ وسیع پیمانہ پر غور کرنے کا سوال مسلمانوں کے سامنے آیا، اور یہی بنیاد ہے مسلم کنونشن
ی۔ اس سے انکار ممکن نہیں کہ کنونشن کا خیال اپنی جگہ بالکل درست ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا نتیجہ کیا ہوگا۔ اگر یہ اجتماع محض
حتجاج پر ختم ہوجاتا ہے تو یہ کوئی نئی بات نہیں اور اگر کوئی عملی پروگرام فسادات کے سدباب کا اس کے سامنے ہے تو اس کی افادیت بھی
قابل فہم ہے۔ کیونکہ مسلمانوں کی ہے۔ ۵ کروڑ کی آبادی اگر
ہی ایک حصۂ ملک میں پائی جاتی تو بے شک اسی کی تنظیم کا
کان تھا، لیکن چونکہ وہ ہندوستان بھر میں پھیلی ہوئی
ہے اس لئے اب صرف یہی ایک صورت سامنے رہ جاتی ہے
حکومت کو خاص طور پر متوجہ کیا جائے اور دستور و آئین
میں کسی ایسی تبدیلی کا مطالبہ کیا جائے جو فرقہ وارانہ فسادات
ناممکن العمل بنا دے۔ لیکن باوصف اس کے کہ حالیہ فسادات
خود حکومت کو بھی کافی متاثر کیا ہے اور وہ ان واقعات سے ایک حد تک شرمسار بھی ہے، وہ جمہوریت کی زنجیروں سے جکڑی ہوئی ہے
اور کوئی آمرانہ قدم نہیں اٹھا سکتی۔

"نگار" کا آیندہ پرچہ (جولائی ۶۱ء کا)
جگر نمبر ہوگا
یعنی صرف ایک طویل مقالہ اڈیٹر نگار کا ۵۰ صفحات کا جس میں
جگر کی شاعری کے صحیح موقف پر ہر ہر پہلو سے بحث کیجائے گی۔

جس حد تک کانگریس کے نصب العین کا تعلق ہے اس کی خوبی سے کسی کو انکار نہیں ہوسکتا، لیکن اس کی موجودہ تنظیم بہت کچھ
صلاح طلب ہے اور یہ ایک دن کا کام نہیں۔ تاہم خوشی کی بات ہے کہ اکابر کانگریس اپنی اس اندرونی خرابی کے معترف ہیں اور خوش نیتی
ہر حال اچھی چیز ہے۔ گو اس کا صحیح نتیجہ اسی وقت نکل سکتا ہے جب حکومت کے عمال کی فرقہ وارانہ ذہنیت ختم ہو اور یہ بڑا دیر طلب
مسئلہ ہے۔

ہمیں دیکھنا ہے کہ "مسلم کنونشن" ان تمام حقایق کے پیش نظر کیا قدم اٹھاتی ہے اور وہ کس حد تک مفید ثابت ہوگا۔
ل ایک صاحب نے مجھ سے اسی سلسلہ میں ایک بڑا دلچسپ استفسار کیا کہ "پاکستان میں کیوں فرقہ وارانہ فسادات نہیں ہوتے"۔ میں نے کہا
ہے اس کا مطلق علم نہیں کہ وہاں تقسیم ہند کے بعد اس قسم کے ہنگامے ہوئے یا نہیں، لیکن اگر آپ کا کہنا درست ہے تو اس کے دو ہی سبب ہوسکتے ہیں
یہ کہ وہاں کے ہندو بہت ذی شعور ہیں اور وہ کوئی بات ایسی نہیں کرتے جو فساد کا بہانہ بن سکے، یا پھر یہ کہ وہاں کے افسران بڑے پکے مسلمان
ہیں اور اسلام کی اس تعلیم کو ہمیشہ پیش نظر رکھتے ہیں کہ عدل و انصاف اور سلوک و رواداری کے باب میں مسلم و غیر مسلم سب مساوی درجہ
رکھتے ہیں اور ان کے درمیان فرق و امتیاز کا خیال یکسر تعلیم اسلام کے منافی ہے۔

مولانا نے کل ایک مجلس وعظ میں بعض بڑی دلچسپ باتیں کہیں۔ اس وقت صرف دو یاد ہیں :- ایک یہ کہ انھوں نے العصر کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ " عصر، عربی میں گزشتہ زمانہ کو کہتے ہیں "۔ حالانکہ عصر بڑا وسیع المعنی لفظ ہے اور مصدری ـــے قطع نظر جس میں نچوڑنا، باز رکھنا، عطیہ دینا وغیرہ کا مفہوم بھی شامل ہے محض اسم کی حیثیت سے بھی یہ متعدد معانی رکھتا ہے، چنانچہ وقت، ، سہ پہر (الیوم۔ اللیلۃ۔ آخر النہار) کے علاوہ مطلق دہر یا زمانہ کے لئے بھی عصر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لئے مولانا کا یہ ارشاد کہ عصر عربی گزشتہ زمانہ کو کہتے ہیں، درست نہیں۔ گو وہ یہ ضرور کہہ سکتے تھے کہ آیت زیر بحث میں لفظ عصر پر الف لام داخل کرکے زمانہ کی تخصیص کردی گئی ہے۔

دوسری نہایت پر لطف بات جسے انھوں نے بڑے زبردست منطقی استدلال سے موسوم کیا، حضرت علی کا وہ قول تھا جس میں انھوں نے ، دہریہ کو یہ کہہ کر قائل کر دیا تھا کہ اگر حشر و نشر و عذاب و ثواب غلط ہے تو بھی اس کے ماننے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اگر یہ غلط نکلا تو ہم تم دونوں رہیں گے، لیکن اگر صحیح نکلا تو تمھارا کیا حشر ہوگا؟ اور ہمارے علماء مناظرہ بڑے فخر کے ساتھ اسے پیش کرتے ہیں، حالانکہ اس کی کمزوری اس قدر ہے کہ اگر آج ایک عیسائی، ایک گبر، ایک بت پرست بالکل اسی دلیل سے کام لے اور مولانا سے یہ کہے کہ خدا کو بیٹا ماننے، اہرمن و یزداں کو ـ خیر و شر تسلیم کرنے اور بتوں کو خدا سمجھ کر ماننے میں کیا نقصان ہے کیونکہ اگر یہ باتیں سب غلط ہیں تو آخرت میں ہم آپ دونوں برابر رہیں گے ـن اگر صحیح ہیں تو بھلا آپ کو کہاں پناہ ملے گی؟

مولانا اگر اس کے جواب میں یہ کہیں کہ ان باتوں کے ہم سرے سے قائل ہی نہیں ہیں، اس لئے ان کو کیونکر صحیح باور کر سکتے ہیں تو دہریہ بھی کہہ سکتا ہے کہ میرے نزدیک حشر و نشر اور عذاب و ثواب کا تصور ہی تصور الہیت عقلی کے منافی ہے تو میں کیوں اسے تسلیم کروں۔

ان لطیفوں یا باتوں کو منطقی استدلال قرار دینا عجیب بات ہے۔

مرکزی نظم ونسق کے علاقہ دہلی میں یکم اپریل ۱۹۶۱ء سے سیالی کے میٹرک پیمانوں کا استعمال لازمی قرار دے دیا گیا ہے۔

دیش کے دوسرے منتخب علاقوں میں بھی سیالی کے میٹرک پیمانے رائج کر دیئے گئے ہیں۔ ان علاقوں میں، نئے پیمانوں کے ساتھ ساتھ ایک برس تک پرانے پیمانے بھی استعمال کئے جا سکیں گے

سیالی ناپنے کی اکائی
لیٹر
۱ لیٹر = ۱ء۱ سیر (تقریباً)

میٹرک نظام

آسانی و یکسانی کے لیے

جاری کردہ بھارت سرکار

رامائن پر ایک تحقیقی نظر

(سید حکیم احمد)

کتاب "رامائن" بھی ہندوستان کی مقبول ترین کتابوں میں ہے۔ مکمل کتاب سات جلدوں اور چوبیس ہزار اشلوکوں پر مشتمل
اس کے تین نسخے ہیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور جن کے نام باعتبار اس کے کہ وہ کس علاقہ میں مرتب ہوئے محققین نے
ںدہ مقرر کئے ہیں۔ ایک مغربی ہند کا نسخہ کہلاتا ہے۔ دوسرا بنگالی نسخہ ہے اور تیسرے کو بمبئی والا نسخہ کہتے ہیں۔ اختلاف کی ایک صورت
ہر نسخہ کے تقریباً ایک تہائی شلوک دوسرے نسخوں میں نہیں پائے جاتے اور دوسری صورت اختلاف زبان سے متعلق ہے یعنی بمبئی والے
زبان دوسرے نسخوں کی زبان کے مقابلہ میں زیادہ قدیم ہے۔

اختلافات کی وجہ یہ خیال کی جاتی ہے کہ تحریر میں لائے جانے سے پیشتر رامائن کی نظمیں گیتوں کے طرز پر اکتارہ وغیرہ مختلف سازوں
جاتی تھیں یا بغیر ساز کے بھی بھاٹ ترنم کے ساتھ سنایا کرتے تھے۔ یہ نظمیں "اجودھیا" کے "اکشواکو" خاندان کے بہادروں کے
ول سے متعلق تھیں اور عام طور پر ذوق و شوق سے سنی جاتی تھیں۔ اس زبانی نغمہ سرائی کا یہ نتیجہ ہوا کہ جس طرح اور
ی علاقہ میں بھاٹوں نے گایا اسی طرح اس علاقہ میں بعد کے زمانہ میں تحریری نسخہ مرتب ہوا۔

"مہابھارت" کی طرح "رامائن" کی اصل داستان میں بھی اضافے ہوتے رہے ہیں۔ بمصداق "بڑھا بھی دیتے ہیں کچھ زیبِ داستاں کیلئے"
فے کئی نوعیت کے ہیں۔ ایک قسم کے اضافے وہ ہیں جو بھاٹوں نے مقامی حالات اور اپنے ذوق و شوق کے لحاظ سے اصل داستان
یچ میں سمو دئے ہیں۔ کچھ اضافے جزواً جزواً ایسے ہیں جو بدلے ہوئے حالاتِ زمانہ کی نشاندہی کرتے ہیں۔ تیسری قسم کے اضافے
منظومات کی شکل میں ہیں اور مذہبی رنگ رکھتے ہیں۔ یہ اضافے دوسری صدی قبل مسیح یا اس کے بعد تک ہوتے رہے ہیں۔
ن نسخوں کا ابھی ذکر کیا گیا ہے وہ ان سب اضافوں کے بعد مرتب ہوئے ہیں۔

جس طرح مہابھارت کے اضافوں نے مہابھارت کی رزمیہ داستان کو دھرم کے صحیفہ میں تبدیل کر دیا، اسی طرح مذہبی
کے اضافوں نے رامائن کو بھی مقدس و متبرک کتاب کی شکل دے دی۔

...ف اور زمانہ تصنیف

عام طور پر "رامائن" کی تصنیف ایک بزرگ برہمن "والمیک" نامی سے منسوب کی جاتی ہے
محققین کے نزدیک اصل داستان تو "والمیک" کی تصنیف مانی جا سکتی ہے لیکن اضافے
ما بعد کے ہیں اور دوسرے لوگوں کی تصنیف ہیں۔

خود "رامائن" کا بیان ہے کہ "والمیک" رام چندر جی کے ہم عصر تھے اور "اجودھیا" میں دریا کے کنارے رہتے تھے جہاں ان کا
ہ واقع تھا۔ یہ بیان کہ رام چندر جی کے توام لڑکے "کش" اور "لو" والمیک کے گھر میں پیدا ہوئے اور وہیں انھوں نے
رش پائی، اس امر کا ثبوت ہے کہ والمیک کے تعلقات اجودھیا کے شاہی خاندان سے بہت گہرے تھے۔

رامائن کے بیان کے مطابق "والمیک" نے رام چندر جی کی داستان ان دونوں لڑکوں کو سنائی تھی اور انھیں کے
ہے وہ ملک بھر میں پھیل گئی۔

محققین کو اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ اصل قصہ 'والمیک' کی تصنیف ہے مگر وہ اس امر کے قایل نہیں کہ 'والمیک' اپنے ہیرو کے ہم عصر تھے۔ وہ یہ بھی بیان کرتے کہ باعتبار لغت 'کُش لَو' کے معنے قصہ خوان بھاٹوں کے ہیں۔

اسباب تصنیف سے متعلق محققین یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ اجودھیا میں ایک قدیم شاہی خاندان راج کرتا تھا۔ یہ خاند 'اِکشواکو' کا خاندان کہلاتا تھا۔ پرانوں کے بیان کے مطابق اکشواکو' سورج بنسی سلسلہ کا بانی تھا۔ اُس کا نام رگ وید میں بھی ایک مقتدر بادشاہ کے آیا ہے۔ اُسی کے ساتھ' رام' اور چند دیگر مقتدر بادشاہوں کے نام بھی لئے گئے ہیں لیکن اُن کا کوئی باہ تعلق ظاہر نہیں کیا گیا ہے البتہ پرانوں میں' رام' کو 'اکشواکو' کے خاندان کا ہونا بیان کیا گیا ہے۔ بہرکیف جو صورت بھی ہو وا کے زمانہ میں اس شاہی خاندان کے افراد کی مدح و ثنا میں بہت سے گیت اور نظمیں رائج تھیں اور قصہ خوان بھاٹ انھیں کے ساتھ گایا کرتے تھے۔ بہادروں کے کارناموں کی یہ قصہ خوانی بہت مقبول تھی۔ والمیک کا شاہی خاندان سے بہت گہرا تع تھا چنانچہ اُنھوں نے بھی رام سے متعلق اپنی داستان مرتب کی۔

والمیک کے زمانہ کی یا اصل داستان کے زمانۂ تصنیف کی کوئی تعیین نہیں کی جا سکتی ہے۔ ایک طرف تو مسٹر مزدار جیسے کا یہ بیان ہے کہ والمیک، رامچندر جی کے ہم عصر تھے اور اُنھوں نے سنہ ۱۰۸۹ ق.م میں اپنے چشم دید واقعات بیان کئے ہیں دوسری طرف ویبر جیسے محققین ہیں جو اس بنا پر کہ رامائن میں مہاتما بدھ اور یونانیوں کا ذکر ہے' یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ یہ داس دوسری صدی قبل مسیح کے بعد تصنیف ہوئی ہے۔ محققین حال کی رائیں مختلف ہیں اور قرین قیاس معلوم ہوتی ہیں۔ ڈاکٹر ایشری کی رائے ہے کہ رامائن کی مثنوی ساتویں یا غالباً چھٹی صدی قبل مسیح میں شروع ہوئی اور اُس کی تصنیف تیسری یا دوسری صدی قبل تک جاری رہی۔ تقریباً یہی رائے پروفیسر میکڈونل کی ہے۔ صاحب موصوف ظاہر کرتے ہیں کہ اصل رامائن کتاب مہابھارت بدھ مذہب کی تصانیف سے پیشتر کی یعنی پانچویں صدی قبل مسیح سے پیشتر کی تصنیف ہے۔ اُن کے پیش کردہ چند دلایل کا خلا درج ذیل ہے۔

رامائن میں مہابھارت کے قصوں یا کرداروں کا کوئی حوالہ یا ذکر نہیں ہے۔ اس کے برعکس مہابھارت میں رامائن کے قص اور ناموں کا حوالہ اور ذکر ہے۔ یہی نہیں بلکہ رامائن کے شلوک بھی اصل یا کسی قدر بدلی ہوئی شکل میں مہابھارت میں پائے جا کسی قدر فرق کے ساتھ یہی کیفیت بدھ مذہب کی لٹریچر کی ہے۔

رامائن میں شہر' پٹالی پترا" (پٹنہ) کا نام نہیں لیا گیا ہے حالانکہ اُس کے گرد و نواح کے دیگر شہروں' کان کبجہ' وغیرہ کا غالباً اس غرض سے کیا گیا ہے کہ رامائن کی شہرت اتنے دور دراز علاقوں تک پھیلی ہوئی تھی۔ شہر مذکور کو راجہ' کال آنشوک' نے آ تھا جس نے سنہ ۳۸۳ ق.م میں بدھ مذہب کے اراکین کی ایک بڑی مجلس شہر' ویشالی' میں منعقد کی تھی اور یہی شہر میگستھنز میں (سنہ ۳۰۰ ق.م) ہندوستان کا پایۂ تخت تھا۔ اگر رامائن کے زمانہ میں یہ شہر موجود ہوتا تو اُس کا نام بھی رامائن میں ضرو البتہ رامائن میں دو شہروں (متھیلا اور وشالہ) کا ذکر اس طور پر آیا ہے کہ وہ دو مختلف راج تھے۔ یہی دونوں شہر بعد کے ز متحد ہو کر' ویشالی' بن گئے۔

اسی طرح اصل ابتدائی حصۂ رامائن میں اجودھیا کا پایۂ تخت سلطنت ہونا بیان کیا گیا ہے۔ لیکن بدھ، جینی اور یونانی کہ میں بیان ہے کہ شہر' سکیت' پایۂ تخت تھا۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ رامائن کے اضافی حصوں میں بیان کیا گیا ہے کہ راجہ کے لڑکے' لاوا' نے شہر" شراوستی" کو اپنا دار السلطنت قرار دیا تھا۔ خلاصہ یہ کہ جب اصل قصہ تصنیف ہوا تو اُس وقت نہ سکیت موجود تھا اور نہ' شراوستی' کا۔

والمیک کے زمانہ کے پولیٹکل حالات سے بھی یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اُس کی تصنیف مہاتما بدھ کے زمانہ اور مہابا

کے زمانہ سے پیشتر ہوئی ہے۔ رامائن کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُس زمانہ میں ملک ہندوستان میں مقامی حکومتیں قایم تھیں اور جگہ جگہ راجہ راج کرتے تھے لیکن بُدھ مذہب کی کتابوں اور مہا بھارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُن کی تصنیف کے زمانہ میں بڑی بڑی سامراجی حکومتیں قایم تھیں اور شہنشاہی دور جاری تھا، اور یہ سب بعد کی باتیں ہیں۔

رامائن کی شاعری

'والمیک' کی شاعری کی ایک خاص طرز ہے جس کو 'کاوی' کہتے ہیں یعنی مصنوع شاعری انگریزی میں 'کاوی' کا ترجمہ (Artificial Poem) کیا گیا ہے۔ رامائن کے شلوکوں کی طرز بھی مخصوص ہے۔ اُس کی ایجاد کا قصہ اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ ایک موقع پر جب 'والمیک' کو یہ فکر دامن گیر تھی کہ رامچندرجی کی داستان کس طرح مرتب کی جائے ایک پرندکا جوڑا دریا کے کنارے درخت پر آبیٹھا۔ اُسی وقت کسی شکاری کی نشانہ بازی سے نر پرندہ زخمی ہوکر گر پڑا اور مر گیا۔ اس حادثہ سے 'والمیک' کو بڑا دکھ ہوا اور بے ساختہ اُس کی زبان سے چند ایسے کلمے صادر ہوئے جن سے رنج وغم اور انتقام کے جذبات کا اظہار ہوتا تھا۔ اسی پردرد کیف کے عالم میں خداوند اکبر 'برھم' نے والمیک پر ظاہر ہوکر ہدایت کی کہ جو کلمات اُس کی زبان سے جاری ہوئے ہیں وہ بہترین شلوک کی شکل رکھتے ہیں اُسی طرز پر مثنوی مرتب کی جائے۔ فارسی زبان میں رُباعی کی ایجاد کا قصہ بھی کچھ اسی طرح کا بیان کیا جاتا ہے کہ کسی بادشاہ کی زبان سے جوگان بازی کے موقع پر "غلطاں غلطاں ہمیرود تابُن گو" کا جملہ بساختہ نکل گیا تھا۔

غرضکہ 'والمیک' کو کاوی قسم کی شاعری کا موجد مانا جاتا ہے۔ اُس کی مثنوی 'آدی کاوی' یعنی اولین مثنوی کہلاتی ہے جس میں شاعرانہ صنعتوں یعنی تشبیہات واستعارات سے بہت کام لیا گیا ہے اور خود والمیک کو 'آدی کوی' شاعر اول کہا جاتا ہے۔ شاید اس لقب میں یہ نکتہ بھی پوشیدہ ہے کہ صنعت گری کے علاوہ اُس کی تصنیف کردہ رامائن غیر مذہبی رنگ کی داستان رزم و بزم ہے گو اُس کی تخئیل میں رگویدی دیومالا کی افسانوی رنگ آمیزی بھی شامل ہے۔

کتاب رامائن

اپنی موجودہ شکل میں یہ مثنوی سات جلدوں پر مشتمل ہے جن میں سے دو جلدیں نمبرا و نمبر۷ اضافہ شدہ کی جاتی ہیں۔ باقی پانچ جلدوں کی تصنیف والمیک سے منسوب کی جاتی ہے لیکن یہ بھی درمیانی جزوی جزوی اضافوں سے پاک وصاف خیال نہیں کی جاتیں جیساکہ اس مضمون کی ابتدا میں بیان کیا گیا ہے۔

والمیک نے جو داستان تصنیف کی ہے محققین اُس کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ پہلے حصہ میں والمیک نے شہر اجودھیا کی حالت وکیفیت بیان کی ہے اور پھر رگویدی زمانہ کے ایک مقتدر بادشاہ 'رام' کو اپنی داستان کا ہیرو بنا کر اُس کا قصہ یوں شروع کیا ہے کہ اجودھیا کے راجہ دشرتھ کی تین بیویاں 'کوشلیا'، 'کیکئی'، اور 'سمترا' نام کی تھیں اور ہر بیوی کے بطن سے ایک ایک لڑکا تھا۔ رام، کوشلیا کے لڑکے تھے۔ بھرت، کیکئی کے اور لکشمن، سمترا کے۔ اپنے بڑھاپے کے پیش نظر دشرتھ نے ایک دن اپنے مشیروں پر ظاہر کیا کہ وہ رام کو اپنا ولیعہد مقرر کرنا چاہتا ہے۔ چونکہ رام سب میں بڑے لڑکے تھے اور خواص وعوام میں ہر دلعزیز تھے، راجہ کے اس ارادہ سے لوگ بہت خوش ہوئے لیکن جب یہ خبر کیکئی کو معلوم ہوئی تو اُسے یہ تجویز پسند نہ آئی کیونکہ وہ چاہتی تھی کہ خود اُس کا لڑکا بھرت جانشین مقرر کیا جائے۔ چنانچہ بروقت تخلیہ اُس نے یاد دلایا کہ راجہ نے اُس کی دو مرادیں پوری کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ راجہ نے کہا کہ میں اپنے وعدہ پر قایم ہوں۔ مرادیں معلوم ہونے پر پوری کی جائیں گی۔ کیکئی نے عرض کیا کہ وہ یہ چاہتی ہے کہ اُس کے لڑکے بھرت کو ولیعہدی کا منصب عطا کیا جائے اور چودہ برس کے لئے رام کو جلاوطن کیا جائے۔ راجہ دشرتھ کو یہ بات سُن کر بہت صدمہ ہوا اور اُسے رات بھر نیند نہ آئی۔ جب صبح ہوئی تو اُس نے رام کو طلب کرکے اپنے وعدہ اور کیکئی کی خواہش کا اظہار کیا۔ رام نے ایفاء عہد کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اپنے ترک منصب اور جلاوطنی کو بخوشی منظور کرلیا اور والد بزرگوار کے حکم کی تعمیل کو اپنا اولین فرض

یا۔ رام کے اس فیصلہ سے کھل بلی مچ گئی، لیکن رام کے پختہ ارادہ کے آگے کسی کی کچھ نہ چلی ۔ رام جنگل کو راہی ہوئے۔ اُنکی
وی سیتا اور اُن کا چھوٹا بھائی لکشمن اپنی محبت و وفاداری کی بنا پر رام کے ساتھ ہو لئے اور بھرت بھی اپنی ننھیال جا بسا۔
ہ دشرتھ بھی ایسے غمزدہ ہوئے کہ اُنھوں نے کیکئی کو چھوڑ دیا اور کوشلیہ کے ساتھ رہنے لگے ۔ لیکن شدت رنج و الم سے کچھ
ت کے بعد اس جہان فانی سے رخصت ہو گئے ۔ اُن کی وفات پر بھرت اپنی ننھیال سے واپس آئے اور سیدھے رام
کے پاس پہونچے جو "ڈنڈاک" نامی جنگل میں اپنی بیوی اور اپنے بھائی لکشمن کے ساتھ قیام پذیر تھے ۔ بڑے بھائی سے مل کر
بھرت نے بہت منت سماجت کی کہ وہ گھر واپس چلیں اور راج پاٹ سنبھالیں، لیکن رام نے یہ عذر کرکے کہ وہ اپنے والد بزرگوار
کے حکم کی خلاف ورزی نہیں کر سکتے اور اپنے عہد جلا وطنی کو توڑ نہیں سکتے، بھرت کی درخواست کو منظور نہیں کیا اور اُس کی
برادرانہ محبت سے خوش ہو کر اپنے پیر کے سنہری کام کے جوتے ترک وراثت کی علامت کے طور پر اُس کے حوالہ کر دئے ۔ بھرت
مجبور ہو کر واپس آئے لیکن خود تخت نشین ہونے کے بجائے اُنھوں نے رام کی پاپوش زریں تخت سلطنت پر زیر سایۂ چتر
شاہی رکھ دیں اور رام کے نائب کی طرح کام کرنے لگے ۔ یہ ہے والمیک کی داستان کا پہلا حصّہ ۔ اگر بالفرض بھرت کی درخواست
پر رام لوٹ آتے تو قصہ یہیں ختم ہو جاتا اور واقعاتی لحاظ سے یہ سمجھا جا سکتا تھا کہ وہ کسی قدیم تاریخی واقعہ کی یادگار ہے ۔ مگر
اس کے بعد دوسرا حصّہ شروع ہو جاتا ہے جو دیومالائی تخئیل سے معمور ہے ۔

پہلے حصّہ کی خصوصیت اظہر من الشمس ہے ۔ وہ یہ کہ اجودھیا کی راجدھانی اور رام کا قصّہ انسانی کرداروں کا ایک
سادہ اور ستھرا تذکرہ ہے جس میں عورت کی وفاداری ۔ بھائیوں کی محبت اور والدین کی اطاعت کے خوبصورت نمونے پیش
کرنے کے علاوہ مصنف نے اُس زمانہ کی کثرت ازدواج کے نتائج میں حرم کی سازشوں کی کیفیت کو بھی ظاہر کیا ہے ۔

دوسرے حصّہ کی داستان مختلف ہے ۔ جب رام نے بھرت کے ساتھ واپس جانا منظور نہیں کیا اور جنگل میں رہنا ہی
پسند کیا تو اس کے بعد اُنھوں نے ایک نئی مہم کا آغاز کیا ۔ دشتِ ڈنڈاک عفریتی بلاؤں سے بھرا ہوا تھا اور یہ بلائیں اُن
بزرگ ہستیوں کو بہت ستایا کرتی تھیں جو ترکِ دُنیا کرکے اُس جنگل میں گوشہ نشینی کی زندگی بسر کیا کرتے تھے ۔ اگستی نام کے
ایک بزرگِ مقدس کے مشورہ سے رام چندر جی نے اندر دیوتا کے ہتھیار حاصل کئے اور عفریتوں سے جنگ کرکے راہبوں کو
نجات دلانے کا کام شروع کیا ۔ جب راون کو جو ان عفریتوں کا بادشاہ تھا اور لنکا میں رہتا تھا اس ہل چل کی اور اپنے ہوا خواہ
عفریتوں کی تباہی کی خبر ملی تو وہ بھی غصہ و غم کے عالم میں اُس جنگل کی طرف چل پڑا ۔ وہاں پہونچ کر وہ سیتا جی کے حسن پر
فریفتہ ہو گیا اور کسی نہ کسی طرح اُن کو حاصل کرنے کی تدبیر کرنے لگا ۔ اُس نے اپنے ایک ساتھی کو خوبصورت ہرن کی شکل میں تبدیل
کرکے سیتا جی کے سامنے چھوڑ دیا ۔ اُس غزالِ رعنا کو دیکھ کر سیتا جی کے دل میں اُس کے پکڑنے کی خواہش پیدا ہوئی ۔ ہرن بھاگا
اور اس کے پکڑنے کے لئے رام اور لچھمن اُس کے پیچھے دوڑے اور نظروں سے اوجھل ہو گئے ۔ اُن کے غائب ہوتے ہی راون
جوگی کی شکل میں نمودار ہوا اور سیتا جی کے نگہبان گِدھ کو مار کر سیتا جی کو زبردستی اُڑا لے گیا ۔ جب رام اور لکشمن ہرن
کے تعاقب سے ناکام واپس آئے تو اُنھیں نگہبان کے مرنے اور سیتا جی کے غائب ہو جانے کا حال معلوم ہوا ۔ بہت رنج و
غم کے ساتھ اُنھوں نے نگہبان کی نعش جلانے کی رسم ادا کی اور سیتا جی کی تلاش میں مصروف ہو گئے ۔ نعش کے جلاتے وقت
اس سے ایک آواز پیدا ہوئی تھی جس نے رام کو ہدایت کی تھی کہ وہ کس طرح دشمنوں پر فتحیاب ہو سکتے اور سیتا جی کو واپس
حاصل کر سکتے ہیں ۔ اس ہدایت کی تعمیل میں رام چندر جی نے بندروں کے سردار ہنومنت اور سگریو سے رابطۂ دوستی قایم و
مستحکم کیا ۔ سگریو کی امداد سے اُنھوں نے عفریتوں کے سردار "بلی" کو قتل کیا اور ہنومنت نے لنکا پہونچ کر سیتا جی کا سراغ لگایا،
اور اُن کو تسلی و تشفی دے کر رام کے پاس واپس آیا ۔ اس کے بعد دیوتاؤں کی امداد سے بندروں نے ہندوستان اور لنکا کے

درمیان پل بنایا اور رامچندر جی نے اپنی فوج کے ساتھ لنکا پر چڑھائی کر دی۔ راون کے قتل کے بعد سیتا جی دستیاب ہوئ
اور رامچندر جی اپنے وطن واپس آئے جہاں انھوں نے عدل و انصاف کے ساتھ مدتوں راج کیا اور عیش و آرام کے سا
زندگی گزاری۔ یہ ضرور ہوا کہ حرم میں داخل و شامل ہونے سے پیشتر اپنی عفت و عصمت کے ثبوت میں سیتا جی کو جلتی
آگ کی آزمائش سے گزرنا پڑا۔

یہ تھا والمیک کی مصنفہ داستان کا دوسرا حصہ۔ اگرچہ اس میں مافوق الفطرت حالات و واقعات بیان کے
ہیں اور دیو مالائی تخیل سے کام لیا گیا ہے تاہم رام و لکشمن و سیتا جی کو انسانی روپ میں پیش کیا گیا ہے اور رامچندر جی کا
اپنے فرقے یا قوم کے ایک مقتدر بادشاہ کی حیثیت سے نظر آتے ہیں۔

بعض مصنفین لنکا پر رامچندر جی کے حملہ کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس پیرایہ میں اقوام آریہ کے حملۂ دکن و لنکا اور و
اُن کے آباد ہونے کو بیان کیا گیا ہے۔ لیکن محققین حال اس تاویل کو تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ خود والمیک کے بیانات
اس کی تائید نہیں ہوتی بلکہ ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دکن کے حالات سے واقف نہیں تھا اور رامچندر جی کا حملہ محض ا
تخیئلی صنعت گری تھی۔

چند مبصرین نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ راون کا سیتا جی کے بھگا لے جانے کا قصہ اُس یونانی قصہ سے ماخوذ
جس میں شہر ٹرائے کے شہزادے پیرس کی جانب سے یونان کے بادشاہ کی ملکہ ہیلن کا اغوا کیا گیا تھا۔ اس کے معنی یہ
کہ رامائن کی تصنیف ہندوستان میں یونانیوں کے ورود کے بعد عالم وجود میں آئی ہے۔ یہ خیال بھی قابل قبول نہیں
کیونکہ باعتبار دیگر حالات والمیک کی مثنوی پانچویں صدی سے پہلے کی ہے اور اُس میں یونانیوں اور مہاتما بدھ کا ذکر
کا اضافہ ہے۔

پروفیسر میکڈونل کی رائے کے مطابق والمیک کی داستان رگویدی دیو مالا کی تخئیل پر مبنی ہے۔ پروفیسر موصوف بیا
ہیں کہ والمیک کا ہیرو رگویدی زمانہ کا ایک مقتدر بادشاہ ہے اور رگویدی دیو مالا کے "اندر" دیوتا کی نمایندگی کرتا ہے۔ رگو
بیانات کے مطابق سیتا کھیتوں کی کیاریوں کی دیوی تھی اور اُس کی پرستش کی جاتی تھی۔ بعض گرہ سوتروں میں اس کی
یوں کی گئی ہے کہ یہ دیوی بہت حسین و جمیل تھی۔ کھیتوں ہی سے پیدا ہوئی تھی اور اندر دیوتا یا بارش کے دیوتا کی بیوی تھی۔ چنا
رامائن میں بھی سیتا جی کی پیدایش اس طرح بیان کی گئی ہے کہ جب راجہ جنک زمین جوت رہے تھے تو اُس وقت وہ کھیت کے ا
سے نمودار ہوئی تھیں اور وفات کے وقت بھی وہ دھرتی دیوی کی آغوش میں غائب ہو گئی تھیں۔ اندر دیوتا گایوں (بارش) کو رہا کر
کے لئے ہمیشہ فضائی عفریتوں سے لڑتے رہتے تھے۔ ان عفریتوں کا سردار "ورتر" تھا جس طرح ڈنڈاک کے عفریتوں کا سردار ر
تھا۔ اندر دیوتا نے اپنے ہتھیاروں سے کام لے کر ماروت' دیوتاؤں (طوفانی ہواؤں) کی امداد سے ورتر کو ہلاک کیا اور با
اغوا شدہ گایوں کو چھڑایا۔ اسی طرح رام نے اندر دیوتا کے ہتھیاروں سے مسلح ہو کر ہنومت کی امداد سے راون کو ہلاک کیا اور سیتا
چھڑایا۔ مزید مشابہتیں یہ پائی جاتی ہیں کہ راون کے لڑکے کا نام اندر جیت (فاتح اندر) اور لقب اِندر شترو' (دشمن اندر) تھا او
لقب اُس رگویدی عفریت 'ورتر' کا تھا جس سے اندر کی جنگ ہوئی تھی 'ہنومت' بھی جو رام کی امداد اور سیتا جی کی تلاش
ہوا میں اُڑ کر لنکا پہونچا تھا ہوا کے دیوتا کا لڑکا تھا جیسے ماروت تھے۔ رگوید میں 'سراما' نام کا ایک کتا تھا جو اندر دیوتا کی ایلچی گر
کام کرتا تھا اور فضائی گایوں کا سراغ لگاتا تھا۔ رامائن میں سراما نام کی ایک عفریتہ تھی اور جب سیتا جی لنکا میں قید تھیں تو ا
خدمت اور دلجوئی کیا کرتی تھی۔ خلاصہ یہ کہ اندر دیوتا کی جنگ کو رام اور راون کی جنگ کی شکل میں بیان کیا گیا ہے۔

اصل کتاب کا خلاصہ پیش کرنے کے بعد اضافات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہ اضافے یعنی جلد ہائے نمبر ا، ۷ بھی

اہم ہیں۔ اُنھوں نے رزم نامہ کو خداوند وشنو کی شان و عظمت کا صحیفۂ مقدس بنا دیا اور ایک مقامی شاہی ہیرو کو خداوندی کا جامہ پہنا کر سارے ملک کے محبوب ہیرو کا مرتبہ عطا کر دیا۔ اضافجات مذکورسے اصل داستان میں یہ رنگ آمیزی کی گئی کہ راوَن ایک ایسا زبردست عفریت تھا جس نے ابتدا میں دیوتاؤں کو راضی کرکے اُن سے اپنی یہ مراد حاصل کی تھی کہ کوئی دیوتا یا عفریت اُس کو آزار نہ پہونچا سکے گا اور کوئی مافوق الفطرت بلا اُس کو ہلاک نہ کرسکے گی۔ اس کے بعد اُس نے وہ فتنۂ فساد برپا کیا کہ دیوتا بھی تنگ آگئے اُنھوں نے اُسے تباہ کرنا چاہا لیکن وہ کچھ نہ سکے کیونکہ راوَن نے پہلے ہی اُن کے حملوں سے اپنے آپ کو محفوظ کرلیا تھا۔ بالآخر دیوتاؤں کو یہ دھیان آیا کہ راوَن نے انسان سے محفوظ رہنے کی مراد حاصل نہیں کی تھی اس لئے 'برہما' اور سب دیوتا خداوند وشنو کی خدمت میں حاضر ہوکر ملتجی ہوئے کہ وہ انسانی روپ میں دُنیا میں جنم لے کر راوَن کو ہلاک کریں اور خلقت کو اُس کے ظلم سے نجات دلائیں۔ خداوند وشنو دیوتاؤں کی یہ درخواست منظور کرکے رام چندرجی کی شکل میں پیدا ہوئے اور دُنیا کو فتنۂ و فساد سے پاک وصاف کر دیا، برہما اور دوسرے دیوتا رامچندرجی کی خدمت میں حاضر ہوکر اور رسوم تعظیم ادا کرکے ثنا خواں ہوئے کہ واقعی وہ خداوند وشنو آقائے کائنات ہیں۔ اس دیوتائی عقیدے نے اس قدر استحکام حاصل کیا کہ آج تک سارے ملک میں نہایت زور شور سے رائج ہے۔ اس عقیدے کے بڑے حامی اور مبلغین 'رامانج' (بارھویں صدی عیسوی) اور 'رامانند' (چودھویں صدی عیسوی) گزرے ہیں۔ بعد میں تلسی داس کی ہندی رامائن نے اُس میں چار چاند لگا دئے۔ اکبر کے زمانہ میں رامائن کا ترجمہ فارسی زبان میں ہوا اور اُردو زبان میں بھی یہ داستان موجود ہے۔ والمیک نے پیشین گوئی کی تھی کہ "جب تک دُنیا میں پہاڑوں کا سلسلہ قایم رہے گا اور جب تک زمین پر دریا بہتے رہیں گے اُن کی رامائن زبانِ خلق پر جاری رہے گی" یہ پیشین گوئی بالکل صحیح ثابت ہوئی ہے اور آج ہندوستان میں یہ کتاب مقبول ترین صحیفۂ گرامی سمجھی جاتی ہے۔

مہا بھارت کی طرح رامائن میں بھی داستان در داستان کے طریق پر چند قصے ہیں لیکن مقابلۃً اُن کی تعداد بہت کم ہے، ایک تو وہی شلوک کی ایجاد کا قصہ ہے جس کا ذکر قبل ازیں کیا گیا ہے۔ ایک اور قصہ دریائے گنگا کے آسمانوں سے نزول کا فسانہ ہے۔ اُس میں بیان کیا گیا ہے کہ کس طرح راجہ سگر کے ساٹھ ہزار لڑکے کپیلہ نامی رشی کی بد دعا سے جل کر راکھ ہوگئے اور کس طرح گنگا کو زمین پر اس لئے لایا گیا کہ وہ راکھ کو بہالے جائے اور پاک وصاف کردے۔ ایک قصہ 'وشوامتر' رشی کا ہے۔ رشی مذکور ابتداً ایک طاقتور بادشاہ تھا۔ اُس نے 'وسِشٹھ' رشی کی متبرک اور کراماتی گائے کو زبردستی حاصل کرنا چاہا تھا۔ اس گناہ کی پاداش میں اُس نے ہزارہا برس عبادت و ریاضت ونفس کشی کی۔ نتیجہ میں اُس کو برہمنی منصب ہوگیا اور اپنے رقیب وسِشٹھ سے اُس کا میل جول ہوگیا۔

دلی اسکول کے چار بڑے شاعر

(نیاز فتحپوری)

شاہ عالم سے لے کر شاہ ظفر تک پورے سو سال کا زمانہ سیاسی و اجتماعی اعتبار سے بڑا پُرآشوب زمانہ تھا۔ حکومت مغلیہ آہستہ آہستہ زوال کی آخری منزل تک بڑھتی جارہی تھی اور اجتماعی سکون و فراغ بھی اسی نسبت سے مٹتا جارہا تھا، لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ یہی دور انتشار زبان کی ترقی کیلئے بڑا سازگار ثابت ہوا۔ اُس طرف حکومت ضعیف ہوتی جارہی تھی ادھر شاعری کا شباب بڑھتا جارہا تھا۔

شاہ عالم ہی کے زمانہ میں عروس سخن نے دکنی لباس اُتار کر دہلوی لباس اختیار کیا اور محفل شعر میں، ولی و سراج دکنی کی جگہ حاتم، فغاں، سودا، میر، درد، سوز، قایم، یقین، تاباں، حسن اور افسوس نے لے لی۔ اس کے بعد جب بہادر شاہ ظفر کا عہد شروع ہوا تو ہر چند دولت و امارت، حکومت و اقتدار کے لحاظ سے یہ زمانہ اور زیادہ ناسازگار تھا، لیکن شعر و سخن کے حق میں یہی زمانہ اس کے انتہائی عروج کا تھا جس میں ذوق، مصحفی، مومن و غالب جیسے جابرۂ ادب پیدا ہوئے۔ جب احمد شاہ ابدالی۔ جہان آباد کو لوٹا تو ہمیں ایک خدائے سخن ملا۔ میر تقی میر۔ اور جب فرنگیوں نے اسے تباہ کیا تو ایک پیمبر فن ہاتھ آیا۔ میرزا غالب! میں سمجھتا ہوں کہ یہ سودا بُرا نہ رہا کیونکہ سلطنت مغلیہ تو پارہ پارہ ہو ہی چکی تھی اور ایک نہ ایک دن اسے مٹنا ہی تھا۔ پھر اگر اس بدلہ میں ہمیں میر و غالب بھی نہ ملتے تو ہم کیا کر سکتے تھے!

اس وقت میرے سامنے شاہ عالم نہیں بلکہ زیادہ تر عہد بہادر شاہ ظفر اور اس سے کچھ قبل کے شعراء ہیں جنہیں سب سے زیادہ شہرت مصحفی، مومن، ذوق، غالب کو نصیب ہوئی، اسی لئے جب اس عہد کی شاعری کا ذکر چھڑ جاتا ہے تو یہی چاروں اکابر شعر ہمارے سامنے آجاتے ہیں اور ان شاعرانہ خصوصیات کے فرق و امتیاز کا سوال بھی سامنے آجاتا ہے۔

عہد شاہ عالم کے شاعروں کی زبان چونکہ ایک ہی سی تھی اور اسلوب ادا میں بھی زیادہ فرق نہ تھا اس لئے ان کی انفرادیت کی تعیین کا سوال زیادہ اہم نہیں، لیکن شاہ ظفر کے زمانہ میں چونکہ زبان بھی کافی بدل گئی تھی، اسلوب بیان میں بھی بہت تنوع پیدا ہوگیا تھا اس لئے اس عہد کے شعراء کی انفرادیت اور ان کے رنگ سخن کے فرق و امتیاز کی تعیین کے لئے بہت واضح خطوط ہمارے سامنے آگئے۔ ان کی شاعری کا فرق گویا مختلف نقاشوں کے ان مختلف نقوش کا سا فرق تھا جن کا پس منظر، جن کے خطوط و رنگ ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں اور ہم انھیں کی بنیاد پر بہ آسانی اُن کا فنی موقف متعین کر سکتے ہیں۔ یہی وہ فرق تھا جس کی بنا پر مصحفی، ذوق، غالب و مومن کے تقابلی مطالعہ کی طرف لوگوں کی توجہ ہوئی اور ان کے فرق مراتب کی بحث چھڑ گئی۔

زمانہ کے لحاظ سے ان چاروں شاعروں میں کچھ تقدیم و تاخیر ضرور پائی جاتی ہے لیکن یہ چنداں قابل لحاظ نہیں۔ مصحفی کا انتقال سنہ ۱۲۴۰ھ میں ہوا۔ مومن کا سنہ ۱۲۶۸ھ میں، ذوق سنہ ۱۲۷۱ھ تک زندہ رہے اور غالب سنہ ۱۲۸۵ھ تک، لیکن تھے یہ سب ہمعصر، گو ماحول ان سب کا مختلف تھا۔

ان میں ذوق و غالب درباری شاعر تھے۔ اس لئے ان میں باہم چشمک زنی بھی ہوتی رہتی تھی۔ مصحفی بھی جب لکھنؤ پہونچ کر

دربار اودھ سے وابستہ ہوگئے تو انشا سے ان سے خوب چلی ۔ مومن ان جھگڑوں میں نہیں پڑے اور ان کی شاعری درباری اثر سے محفوظ رہی ، انھوں نے ہمیشہ وہی کہا جو ان کے دل نے ان سے کہلوایا اور اسی لئے ان کی انفرادیت بڑی آسانی سے متعین ہو سکی
پُرگوئی کے لحاظ سے غالب و مومن کا ذکر مصحفی و ذوق کے مقابلہ میں کوئی معنی نہیں رکھتا۔ غالب کا اُردو دیوان تو تخیر کیا صرف دیوانچہ ہے لیکن مومن کا سرمایۂ فکر و خیال بھی زیادہ نہیں اور معیاری اشعار تغزل کے لحاظ سے اور بھی کم ہیں مصحفی اور ذوق نے البتہ بہت کہا اور متعدد دیوان اپنے بعد چھوڑ گئے۔ لیکن ان سب میں جو شہرت غالب کو نصیب ہوئی وہ ان سے کسی کو میسر نہ آئی ۔

ذوق کو تو ان کے لایق شاگرد آزاد نے بہت کچھ اُبھارا اور سچ پوچھئے تو اُنھیں کی کوششوں نے ذوق کو زندہ رکھا، لیکن مصحفی و مومن کو کوئی دوست و شاگرد ایسا نہ ملا جو ان کی یاد کو تازہ رکھتا اور ان کی شاعری کے صحیح اقدار کو سامنے لاتا۔ مصحفی کس مپرسی کا ایک سبب اور بھی تھا ، وہ شروع ہی میں دلی چھوڑ کر لکھنؤ چلے گئے اور وہاں کی رنگ رلیوں میں جس طرح انھوں نے دلی کو بھلا دیا ، اسی طرح دلی والوں نے اُنھیں فراموش کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے کلام پر سنجیدگی کے ساتھ غور کرنے کا خیال کسی کے دل میں پیدا ہی نہیں ہوا اور وہ اپنے کلام کے انبار میں گم ہوگئے ۔

ذوق کی طرف البتہ لوگ زیادہ متوجہ ہوئے کیونکہ دربار کے ملک الشعراء تھے اور قصیدہ نگاری میں ان کا کوئی ہمسر نہ تھا ان کی شہرت چونکہ دربار سے شروع ہوئی تھی اس لئے اصولاً دربار سے باہر بھی عوام کا ان سے متاثر ہونا ضروری تھا۔ لیکن جب مادح و ممدوح دونوں ختم ہوگئے اور سوال صنف غزل کا سامنے آیا جو اُردو شاعری کی بنیادی چیز ہے تو وہ اپنے ہمعصر شعراء کے سامنے قدم دوم کے شاعر بھی نہ نکلے ۔ کیونکہ باوجود پُرگو اور قادر الکلام شاعر ہونے کے طبعاً اس جذبہ سے محروم تھے جس سے غزل کی تخلیق ہوتی ہے ، اُنھیں اتنی فرصت کہاں تھی کہ وہ دربار چھوڑ کر دلی کی گلیوں میں خاک چھانتے اور دل کا سودا کرتے ۔

ہرچند ذوق کا دعوے یہی تھا کہ :۔ " ہر فن میں ہوں میں طاق مجھے کیا نہیں آتا " ۔ اور ہو سکتا ہے کہ فن قصیدہ میں وہ طاق رہے ہوں ، لیکن فن غزل گوئی سے انھیں بہت کم لگاؤ تھا ۔ پھر یہ نہیں کہ انھوں نے غزلیں نہ کہی ہوں ، کہیں اور بہت کہیں ، لیکن معیاری غزل ان کے یہاں نہ ہونے کے برابر ہے ۔ میر کا انداز تو اُنھیں کیا نصیب ہوتا ، میر کے شاگردوں کی بھی ہمسری حاصل نہ ہو سکی ۔ بہت زور مارا تو اس سے زیادہ نہ کہہ سکے :۔

میں ہجر میں مرنے کے قریں ہو ہی چکا تھا — تم وقت پہ آپہونچے ، نہیں ہو ہی چکا تھا
شکر ، پردہ ہی میں اُس بت کو حیا نے رکھا — ورنہ ایمان گیا ہی تھا ۔ خدا نے رکھا
پا کوبوں کو مژدہ ہو زنداں کو ہو نوید ، — پھر ہیں جنوں کی سلسلہ جنبانیوں میں ہم
کل جہاں سے کہ اُٹھا لائے تھے احباب مجھے — لے چلا آج وہیں پھر دلِ بے تاب مجھے
کیا نے چالاکی سے ترے ہم کہ جوں نسیم ، — آئے تھے سر پہ خاک اُڑاتے اُڑا چلے
رخصت اے زنداں جنوں زنجیر در کھڑکاتے ہے — مژدہ خار دشت پھر تلوا مرا کھجلائے ہے
اے شمع تیری عمر طبیعی ہے ایک رات — ہنس کر گزار یا اسے رو کر گزار دے ۔۔
دیکھا دم نزع دل آرام کو — عید ہوئی ذوق ولے شام کو

آپ نے دیکھا کہ ذوق نے جہاں جذباتی شاعری سے کام لیا ہے وہاں بھی وہ کسی ایسی حقیقت و صداقت تک نہیں پہونچ سکے جو ناخن غم کی خراش کہہ سکیں ۔ تاہم غالب کے ساتھ لوگ ذوق کا ذکر بھی چھیڑ دیتے ہیں غالباً اس لئے کہ غلطی سے وہ ایک دوسرے کے حریف سمجھے جاتے ہیں حالانکہ جس حد تک غزل گوئی کا تعلق ہے دونوں میں زمین آسمان کا فرق تھا۔

ذوق کے مشاق شاعر ہونے میں کلام نہیں لیکن ان کی شاعری ایک ایسا سیلاب تھا جو خس و خاشاک کا بڑا ڈھیر اپنے ساتھ بہالایا۔ پھر آزاد نے غوطہ لگاکر موتی ڈھونڈنے کی بھی کوشش حتی الامکان بہت کی۔ لیکن وہاں تھا کیا جو ہاتھ آتا۔ جسے آزاد نے موتی سمجھا وہ بھی خزف ریزہ ہی نکلا۔ آزاد کو خود بھی غزل سے زیادہ لگاؤ نہ تھا۔

ذوق کے مداحین کی طرف سے ایک واقعہ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ جب غالب نے ذوق کا یہ شعر سنا :-

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مرجائیں گے   مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

تو اپنا سارا دیوان اس شعر کے عوض دینے پر آمادہ ہوگئے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ غالب کی غلط بخشی تھی ورنہ خود غالب کے یہاں جانے کتنے ایسے اشعار پائے جاتے ہیں جن میں ہر ایک شعر ذوق کے تمام دواوین پر بھاری ہے۔

مصحفی البتہ اس عہد کا ایسا شاعر تھا جو نہ صرف اپنی جامعیت و وسعت بیان بلکہ اسلوب ادا، اور فکر و خیال کی ندرت و بلندی کے لحاظ سے بھی بڑی زبردست شخصیت کا مالک تھا۔ حتے کہ اگر ان کے چھ ضخیم دیوانوں کا نہایت سختی سے احتساب کیا جائے تو بھی مومن و غالب کے منتخب کلام سے کئی گنا زیادہ ہوگا، لیکن اس سلسلہ میں بڑی دشواری یہ پیش آتی ہے کہ ہم مومن و غالب کی انفرادیت کو آسانی سے متعین کرسکتے ہیں لیکن مصحفی کی جامعیت و نیرنگی کے پیش نظر ہمارے لئے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہوجاتا ہے کہ ان کا طبعی میلان واقعی کیا تھا اور کس رنگ میں وہ زیادہ پھلے پھولے۔ ان کے یہاں اگر ایک طرف ہم کو میر، فغاں اور سوز کی سی سادگی و سلاست ملتی ہے تو دوسری طرف سودا کا دبدبہ اور جرأت و انشا کا کھلنڈراپن بھی موجود ہے اور لطف یہ ہے کہ ہر رنگ کے جامہ میں ان کا انداز قدِ الگ پہچان لیا جاتا ہے۔ حد یہ ہے کہ جب وہ مشکل ردیف و قوافی کی سنگلاخ زمینوں میں فکر کرتے ہیں تو شاہ نصیر کو بھی پیچھے چھوڑ جاتے ہیں۔ رہی زبان کی حلاوت لب و لہجہ کی نرمی اور جذبات کی ہلکی ہلکی آنچ، سو اس خصوص میں کوئی شاعر اس عہد کا مصحفی کو نہیں پہونچتا۔

غالب ایک شعر میں فکر و خیال کی انتہائی قوت صرف کرکے اپنی حیرت کا اظہار اس طرح کرتے ہیں :-

کس کا سراغ جلوہ ہے حیرت کو اے خدا   آئینہ فرش شش جہت انتظار ہے

اول تو اس شعر کے سمجھنے میں اتنا وقت صرف ہوجاتا ہے کہ شعر سے لطف اُٹھانے کا موقع ہی نہیں ملتا، اور اگر آپ الفاظ کی جوڑ بٹھا کر کوئی مفہوم پیدا کریں تو بھی کوئی خاص بات پیدا نہیں ہوتی، وہی آئینہ اور وہی اُس کی پامال داستانِ حیرت۔ برخلاف اسکے مصحفی اسی خیال کو اس طرح ظاہر کرتے ہیں :-

حیران ہے کس کا جو سمندر   مدت سے رکا ہوا کھڑا ہے

دیکھا آپ نے محض بیان کی سادگی سے اس خیال کو کتنی عظمت بخش دی اور بات کہاں سے کہاں پہونچ گئی۔

غالب ایک جگہ اپنے رونے کا ذکر کرتے ہوئے اس کی تباہکاریوں کا بیان یوں کرتے ہیں :-

یوں ہی گر روتا رہا غالب تو اے اہل جہاں   دیکھنا ان بستیوں کو تم کہ ویراں ہوگئیں

بڑا پاکیزہ شعر ہے لیکن دوسرے مصرع میں ایک ہلکی سی کیفیت للکار کی پیدا ہوگئی ہے جو ایک رونے والے کی زبان سے اچھی نہیں معلوم ہوتی۔

اب مصحفی کے سیلاب گریہ کو دیکھئے، کہتے ہیں :-

رکھ کے ہم زانو پہ جس وقت کہ سر بیٹھ گئے   یہ سمجھ لیجو کہ ہمسایوں کے گھر بیٹھ گئے

اس مشکل ردیف و قافیہ کی زمین میں یہ شعر نکالنا مصحفی ہی کا حصہ تھا۔ پھر اس بلاغت کو دیکھئے کہ مصحفی نے رونے کا ذکر تک نہیں کیا لیکن غالب سے زیادہ کامیاب منظر سیلاب گریہ کا پیش کردیا۔

غالب نے ایک غزل میں زنداں کا قافیہ بڑے داؤں پیچ کے ساتھ اس طرح نظم کیا ہے :-

ہنوز اک پرتوِ نقشِ خیالِ یار باقی ہے دلِ افسردہ گویا حجرہ ہے یوسف کے زنداں کا

دوسرا مصرعہ یکسر آورد و تکلف ہے اور پورا شعر افسردگی کے فضاسے خالی ہے اسی زمین میں اس قافیہ کو مصحفی نے جس تا[illegible] کے ساتھ نظم کیا ہے وہ بھی سن لیجئے :-

بہار آئی خدا جانے پہ کیا گزری اسیروں پر نہیں معلوم کچھ اب کی برس احوال زنداں کا

غالب کا دل زنداں ہونے کے باوجود اتنا افسردہ نہیں جتنا مصحفی کو زنداں سے باہر رہنے کے باوجود اپنے ساتھیوں کا ملال ہے۔

اسی زمین میں غالب نے پریشاں کے قافیہ پر اس سے زیادہ ظلم کیا ہے، کہتے ہیں :-

نظر میں ہے ہمارے جادۂ راہِ فنا غالب کہ یہ شیرازہ ہے عالم کے اجزائے پریشاں کا

خیر اس کو چھوڑئے کہ راہ و جادہ دونوں کا استعمال کیوں کیا گیا جبکہ صرف لفظ جادہ ہی سے مفہوم پورا ہو جاتا تھا، یوں بھی یہ لحاظ مفہوم غزل سے اس کا کوئی واسطہ نہیں لیکن مصحفی کا محاکاتی رنگ ملاحظہ ہو، کہتے ہیں :-

شبِ مہتاب میں کیا کیا سماں ہم کو دکھاتے ہیں بکھرنا چاند سے چہرہ پہ اس زلفِ پریشاں کا

غالب کی ایک اور غزل ہے جس میں انھوں نے گردن کا قافیہ یوں نظم کیا ہے :-

جنوں کی دستگیری کس سے ہو گر ہو نہ عریانی گریباں چاک کا حق ہو گیا ہے میری گردن پر

قطع نظر اس اُلجھن سے کہ گریباں چاک کا مفہوم کیا ہے - چاکِ گریباں یا صاحب چاکِ گریباں - صرف یہ دیکھئے کہ اس میں جذبات کی بھی کوئی کیفیت پائی جاتی ہے یا نہیں۔

مصحفی اسی قافیہ کو یوں نظم کرتے ہیں :-

جو چاہا ہم نے وہ دل نے نہ چاہا واہ ری ہمت رہے گا حشر تک خونِ تمنا اپنی گردن پر

دونوں کا فرق ظاہر ہے۔

اس اقتباس سے مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ مصحفی کا آہنگ تغزل غالب سے بہت مختلف تھا، ان کی شاعری ایک درمیانی کڑی تھی عہد شاہ عالم اور عہد بہادر شاہ ظفر کے بیچ کی جس نے دونوں زمانوں کے اسلوب شاعری کو ایک دوسرے سے ملا دیا تھا یعنی اگر ایک طرف سادگی و سلاست بیان کے لحاظ سے وہ ہمیں میر کی یاد دلاتی ہے تو دوسری طرف مستقبل کے اس رنگ کی جھلک بھی اس میں نظر آتی ہے، جس کی نمایندگی تنہا غالب نے کی اور اس شان کے ساتھ کہ ان کے ہمعصر شعراء میں کوئی ان کا ساتھ نہ دے سکا یہاں تک کہ مصحفی بھی باوجود اپنی وسیع قدرت بیان کے پیچھے رہ گئے۔ مثلاً وہ ایک چھوٹی بحر میں باز کا قافیہ یوں نظم کرتے ہیں:

وہی ٹھوکر ہے اور وہی انداز اپنی چالوں سے تو نہ آیا باز

مصحفی کے سامنے باز کا قافیہ محض زبان و محاورہ کی صورت میں آیا اور کوئی خاص جذبہ بھی وہ اس سے متعلق نہ کر سکے، اس لئے شعر میں کوئی بات پیدا نہ ہوئی، برخلاف اس کے غالب کا خیال فارسی ترکیب کی طرف گیا اور انھوں نے اس قافیہ کو اس دبدبے کے ساتھ استعمال کیا :-

اسد اللہ خاں تمام ہوا اے دریغا وہ رندِ شاہد باز

اسی طرح مصحفی کا ایک شعر ہے :-

آنے دیتا ہے مجھے بزم میں اپنی وہ کب جس نے دم بھر نہ دیا بیٹھنے دیوار کے پاس

ی قافیہ میں مرزا کہتے ہیں :-

مر گیا پھوڑ کے سر غالبِ وحشی ہے ہے — بیٹھنا اس کا وہ آکر تری دیوار کے پاس

مصحفی نے میر و سوز کے انداز میں نہایت سادگی سے اپنی بےکسی و مجبوری کا اظہار کر دیا، لیکن غالب نے سر پھوڑنے کا ذکر کر کے اس میں شورش بھی پیدا کر دی۔

غالب قنوطی شاعر نہ تھا لیکن اگر کبھی وہ اس کوچہ میں آگیا تو قیامت ڈھا گیا۔ اس زمین میں اس کا ایک شعر اسی رنگ کا ملاحظہ ہو :-

مند گئیں کھولتے ہی کھولتے آنکھیں ہے ہے — خوب وقت آئے ہو تم عاشقِ بیمار کے پاس

مصحفی نے اس قافیہ کو فارسی ترکیب کے ساتھ استعمال کیا اور ناکام رہے۔ کہتے ہیں :-

کون آتا ہے عیادت کو دلِ زار کے پاس — لوگ سب جمع ہیں اُس نرگسِ بیمار کے پاس

اسی طرح ایک چھوٹی زمین میں دراز کا قافیہ مصحفی نے نظم کیا ہے :-

زلف جھک کر سلام کرتی ہے — رخ کو اور رخ کہے ہے عمر دراز

کتنا معمولی شعر ہے۔ لیکن غالب اس قافیہ میں ایک ایسا شعر کہہ جاتا ہے جس کا جواب مشکل ہی سے کہیں اور مل سکتا ہے :-

تو اور آرایشِ خمِ کاکل — میں اور اندیشہ ہائے دور و دراز

یہ چند مثالیں میں نے اس لئے پیش نہیں کیں کہ مصحفی کو غالب پر یا غالب کو مصحفی پر ترجیح دی جائے بلکہ مقصود صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ اس عہد کے شعراء میں مصحفی اور غالب دونوں اپنا خاص مقام رکھتے تھے اور اگر خالص تغزل کو سامنے رکھا جائے اور بعض ان خصوصیات کو نظرانداز کر دیا جائے جو غالب کے لئے مخصوص تھیں تو غالباً مصحفی کا پلہ بھاری نظر آئے گا۔

اب مومن و غالب کو لیجئے جو دونوں ہمعصر تھے اور صحبت شعر و سخن میں دونوں کا اجتماع بھی اکثر ہو جاتا تھا لیکن دونوں کا ماحول اور رجحان شعری ایک دوسرے سے بالکل جدا تھا۔

مومن درباری شاعر تھے نہ پیشہ ور غزل گو۔ نہ انھوں نے بادشاہ کی شان میں مدحیہ قصاید لکھ کر کبھی حصول انعام کی کوشش کی اور نہ عوام سے داد لینے کے لئے کوئی غزل کہی۔ انھوں نے ہمیشہ اپنے لئے شعر کہا، اپنی روات محبت کو نظم کیا اور اپنے جذبات کی تسکین کے لئے شاعری کی۔ وہ کبھی فلسفہ کی طرف گئے نہ تصوف کی طرف جو اس وقت کا مقبول موضوع سخن تھا۔ وہ مذہبی انسان ضرور تھے لیکن صوفی نہ تھے۔

انھوں نے جنسی محبت کی، جنسی جذبات کی شاعری کی، انھوں نے کبھی مجاز کو حقیقت کی طرف لے جانے کی کوشش نہیں کی اور ہمیشہ انھیں تاثرات کا اظہار کیا جو عام طور پر جنسی محبت کے سلسلہ میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ ان کے یہاں ہجر و وصل ... و التجا، فریاد و فغاں، شکوہ و شکایت، رقیب و چارہ گر، ان سب کا تعلق حسن و شباب کی خالص مادی و جسمانی دنیا سے تھا اور اسی لئے ان کی شاعری کو غیر سنجیدہ اور بازاری قرار دے کر زیادہ قابل اعتناء نہ سمجھا گیا۔ حالانکہ مومن کا کمال یہی تھا کہ انھوں نے اسی گوشت و پوست والی جنسیاتی شاعری میں ایسی تنزیہی و نفسیاتی نزاکتوں سے کام لیا ہے کہ ان کی نظیر ہمیں کہیں اور نہیں ملتی۔ اس میں شک نہیں مومن نے ان پر اس خاص رنگ سے ہٹ کر بھی بہت کچھ کہا ہے، لیکن وہ قابل اعتناء نہیں۔ مثلاً جب مومن کا یہ شعر میرے سامنے آتا ہے کہ :-

دفن جب خاک میں ہم سوختہ ساماں ہونگے
فلس ماہی کے گلِ شمع شبستاں ہونگے

تو جی جل جاتا ہے لیکن جب اس کا یہ شعر سنتا ہوں کہ :-

ہم بھی کچھ خوش نہیں وفا کر کے
تم نے اچھا کیا نباہ نہ کی

تو اسے سینہ سے لگا لینے کو جی چاہتا ہے - ہر چند یہ ناہمواری ذوق ، مصحفی ، مومن و غالب کیا خود میر کے یہاں بھی پائی جاتی ہے اور بہت ہے - لیکن اصل چیز دیکھنے کی یہ ہے کہ شاعر کا طبعی میلان کیا ہے اور اسی میلان کے زیر اثر اس نے کیا کہا اور کب کہا غالب کا رنگ ان سب سے مختلف تھا - وہ شاعر سے زیادہ آرٹسٹ تھا اور اس کا آرٹ بڑا وسیع ، بڑا متنوع تھا - اسکے یہاں تصوف و فلسفہ بھی ہے ، حسن و عشق کے جذبات بھی ہیں ، معنی آفرینی و ندرت بیان بھی ہے ، شوخی و ظرافت بھی ہے اور بات کہنے کے خاص تیور بھی - پھر یہ بھی نہیں کہ ذوق و مصحفی کی طرح اس نے اچھے برے اشعار کا ڈھیر لگا دیا ہو اور سنگ ریزوں سے جواہر پارے چننے کا کام دوسروں پر چھوڑ دیا ہو - غالب خوش قسمت تھا کہ اس کے بعض احباب نے یہ خدمت اپنے سر لے لی اور اس کا چھنا چھنایا کلام ہمارے سامنے آیا ، جس سے ہم کو غالب کے سمجھنے میں زیادہ آسانی پیدا ہو گئی - اس کے علاوہ سب سے بڑی چیز جس نے غالب کو ہم سے قریب تر کر دیا ، اسکے خطوط ہیں ، اس کے دوسرے ہمعصر شعراء نے اپنے بعد کوئی ایسا لٹریچر نہیں چھوڑا جس سے ہمیں انکے سمجھنے میں مدد ملتی - غالب کے خطوط ، اس کے کوائف حیات ، ذہنی میلانات ، نفسیاتی رجحانات کے ایسے واضح نقوش ہیں کہ ان کو دیکھ کر غالب کا ظاہر و باطن سب ہمارے سامنے آجاتا ہے اور " درمیان ما و غالب " ما و غالب حایل نہیں رہتا -

اپنے عہد کے شعراء میں غالب کی غیر معمولی مقبولیت کا سبب صرف یہ ہے کہ وہ ایک طرف فلسفہ و تصوف کا بھی شاعر تھا (جو اب بھی زرعیار سمجھے جاتے ہیں) اور دوسری طرف وہ ان جذبات و تاثرات کا بھی شاعر تھا جو اگر پوری صداقت کے ظاہر کئے جائیں تو جنسی میلانات کی شاعری سے دلچسپی لینے والوں کے لئے بھی باعثِ لطف و سرور ہو سکتے ہیں - پھر ایک بات اور بھی ہے وہ یہ کہ اگر غالب کی شاعری روش عام کی شاعری ہوتی تو وہ یقیناً اتنا مقبول نہ ہوتا ، لیکن اس کے کہنے کا انداز بالکل انوکھا تھا ، وہ ہر بات ایک نئے زاویہ سے کہتا تھا ، اسی لئے اس کے اسلوب نے ایک نیا ذوق تماشہ ہمارے لئے پیدا کیا اور ہم اس میں محو ہو گئے -

اس سلسلہ میں مجھے ایک بات اور کہنا ہے جس کا تعلق بالکل میرے ذاتی رجحان سے ہے - میں نے مومن نمبر کا آغاز ہی اس فقرہ سے کیا تھا کہ :-

" اگر مجھے اردو کے تمام دواوین میں سے صرف ایک دیوان چننے پر مجبور کیا جائے تو میں دیوان مومن اٹھا لوں گا اور باقی سب کو نظر انداز کر دوں گا "

اس کا مفہوم اکثر حضرات نے یہ قرار دیا کہ میں اردو کے تمام شاعروں میں مومن ہی کو سب سے بڑا شاعر سمجھتا ہوں ، حالانکہ میرا مقصود اس سے صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ طبعی طور پر مومن کا انداز غزل گوئی مجھے بہت اپیل کرتا ہے - کیونکہ دنیائے محبت میں میں بھی انھیں منازل سے گزرا ہوں جن سے مومن گزرا تھا - اور اس کا کلام پڑھ کر غالب کی طرح بہت سے ناکردہ گناہوں کی یاد سامنے آجاتی ہے اور میں ان میں کھو جاتا ہوں -

اس میں شک نہیں غالب بہ لحاظ تنوع بیان مومن سے بدرجہا بہتر شاعر ہے - غالب کے یہاں فلسفہ و حکمت بھی ہے جو مومن کے یہاں نہ ہونے کے برابر ہے - غالب کے یہاں معنی آفرینی ہے اور بہت بدیع و وسیع ، مومن کے یہاں محض دقت آفرینی ہے اور خشک و بے نمک ، غالب کی شاعری کے حدود بہت وسیع ہیں اور مومن کے تنگ و محدود ، غالب کی شاعری ایک شاہین کی سی پرواز ہے اور مومن کی شاعری مرغ اسیر کی سی پرزنی ، غالب کا دیوان ایک نگار خانہ ہے مختلف نقوش سے آراستہ ہے اور مومن کے دیوان میں صرف ایک ہی نقش ہے خواہ وہ کتنا ہی مکمل کیوں نہ ہو ، غالب کے یہاں بڑے گہرے ، بڑے وزنی ، بڑے فکر انگیز اشعار پائے جاتے ہیں اور مومن کے یہاں ایسے اشعار بہت کم ہیں لیکن بایں ہمہ اگر آپ نے غلطی سے کبھی مومن کا یہ شعر میرے سامنے پڑھ دیا کہ :-

جان نہ کھاؤ صلِ عدو ہیچ ہی سہی پہ کیا کروں   جب گلہ کرتا ہوں ہمدم ، وہ قسم کھا جائے ہے

تو پھر میں وہی کہوں گا جو ایک بار کہہ چکا ہوں کہ :- " مجھے تو تم مومن دیدو ، باقی تمام شعراء کو اپنے ساتھ لے جاؤ "

خواجہ آتش کے متعلق کچھ جدید تحقیق و تفتیش

(سراج الحق مچھلی شہری)

یادش بخیر، خواجہ آتش کی عظمت میرے دل میں ایک عرصہ سے ہے اور ساتھ ہی اس کی خواہش بھی کہ علاوہ ان متداول تذ
کے کہیں سے ان کے صحیح و مفصل حالات مل سکیں تو ان کو ترتیب دے کر پیش کروں۔ کیونکہ ایک تو آتش اور ناسخ کے زمانہ کے حالا
تر پردہ خفا میں ہیں۔ چنانچہ ناسخ کے والد اور خاندان کا حال، ناسخ اور آتش کی پیدائش کا زمانہ، یہ اور اکثر ایسی ہی باتیں آج تک
لوگوں کو نہ معلوم ہو سکیں۔ دوسرے عام تذکروں میں جو حالات خواجہ صاحب کے ملتے ہیں چونکہ ان کا ماخذ بیشتر بلکہ تمامتر، محمد حسین آ
تذکرہ "آب حیات" ہے، اس لئے بجائے تسکین بخشنے کے اور زیادہ بے اطمینانی دل میں پیدا کر دیتے ہیں اور خواجہ موصوف کے حا
ایک ایسا متضاد مجموعہ سامنے آتا ہے جس پر کسی طرح یقین کرنے کو جی نہیں چاہتا۔ گل رعنا اور آب بقا ضرور ایک حد تک تشفی
بخشتے ہیں، مگر افسوس ہے کہ اُن کے مصنفوں کو زرا پہلے کا زمانہ نہیں مل سکا۔

میں نے اس تلاش میں مختلف تذکرے پڑھے، بہت سی کتابیں دیکھیں اور بہت کچھ سرگردانی کے بعد ایک گونہ تسلی حا
تھا کہ مرزا جعفر علی خاں اثر کا مضمون بعنوان "خواجہ آتش" رسالہ زمانہ کی اکتوبر اور نومبر ۲۹ء کی اشاعتوں میں دیکھ کر مجھے
ہوئی کہ چلو مجھ سے زیادہ اہل شخص نے جو روشن خیال، سخن سنج اور تنقید کا علمبردار بھی ہے۔ جب اس بحث پر قلم اٹھایا ہے تو یقیناً تذ
جنبہ داری، تعارض حالات اور نادر [illegible] کو دور کر کے ایک عمدہ اور ناقابل ایراد واضافہ چیز منظر عام پر لائے گا اور میرا مقصد
ہو جائے گا۔ میں نے نہایت پر شوق ہاتھوں سے اسے لیا اور بیتاب نگاہوں سے اُسے پڑھا۔ لیکن پڑھنے کے بعد توقعات غلط ثابت
اور معلوم ہوا کہ اُن کی حیثیت صرف ایک ناقل کی ہے۔ ناقد بلند اور صاحب بصیرت مورخ کی حیثیت وہ نہیں رکھتے۔ وہ آ
ذہنیت اور مشن کی تائید اور تقلید تو کر سکتے ہیں، مگر اس کی تنقید کا حوصلہ اور تردید کی ہمت نہیں کر سکتے۔

نادرستی بیان صاحب آب حیات "یا نمی دانست یا دانستہ اخفا کردہ است"

چونکہ میرے نتیجہ تلاش و تحقیق سے مرزا صاحب کا مضمون یا نظریہ جداگانہ ہی نہیں بلکہ مخالف تھا۔ اس لئے اس مض
کہیں کہیں اس کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ عنوان کا مطالبہ تو یہ تھا کہ میں بھی ان کی سوانح عمری لکھ دیتا۔ لیکن یہ تطویل محض ہوگی

---

[1] جن میں ایک تذکرہ "خازن الشعراء" قلمی قابل ذکر ہے۔ یہ کتاب تقریباً ۱۲۵۰ھ کی تصنیف ہے اور زبان فارسی میں اجلی خاندان کے اردو اور فارسی
ہے اس کے مصنف مولانا شاہ سید علی کبیر عرف میرن جان تھے، میں نے اس کا اصل نسخہ بخط مصنف، حکیم سید شاہ نذیر احمد صاحب کے پاس دیکھا ہے۔ یہ ایک فاضل شخ
جو مصنف تذکرہ کے نواسے ہیں اور موجودہ سجادہ نشین دائرہ شاہ اجمل الہ آباد کے والد ہیں۔ اگرچہ اس کتاب سے مجھے اس سے زیادہ مدد نہ مل سکی کہ مصنف تذکرہ کے
سید محمد کبیر صاحب اجلی قدسی تخلص بھی خواجہ آتش کے شاگرد تھے۔ لیکن اس کی زیارت بھی ہو جانا اتفاق اور حسن اتفاق سے کم نہیں افسوس اوراق منتشر ہیں اور شا
اس کی نشر و اشاعت کی طرف سے بے نیاز۔ اس کا ذکر صاحب گل رعنا نے بھی ایک جگہ کیا ہے۔

نہیں حاصل۔ قدرِ مشترک اور عام مسلّم حالات کو چھوڑکر کہ وہ آبِ حیات۔ گلِ رعنا، آبِ بقا میں درج ہیں۔ چند نئے حالات و نتائج جو میری تلاش و تحقیق میں آئے اُن کے حوالہ قلم کرتا ہوں۔

سنہ ولادت گلشنِ بیخار، گلِ رعنا، آبِ حیات، خمخانۂ جاوید اور سخن شعراء اس باب میں ساکت ہیں۔ آبِ بقا (مصنفہ خواجہ عشرت لکھنوی) میں صفحہ (۹) پر درج ہے۔ "اس اثنا میں نواب شجاع الدولہ بہادر نے اپنے فرزند آصف الدولہ کی شادی کی ..... یہ واقعہ ۱۷۶۸ع کا ہے۔ یہ چہل پہل ہو رہی تھی کہ خواجہ علی بخش[1] کے گھر میں خواجہ حیدر علی آتش پیدا ہوئے۔

اگرچہ اثر صاحب نے خواجہ صاحب کے حالات میں اور خصوصًا زمانۂ ولادتِ خواجہ کا تعین و اندازہ کرنے میں "آبِ بقا" ہی سے استفادہ کیا ہے مگر خدا جانے کیسے بلا دلیل سنہ ولادت "تقریبًا ۱۷۶۴ع" لکھ دیا جبکہ آبِ بقا کی روایت بعض حالات کے پیشِ نظر صحیح نہیں معلوم ہوتی۔

(۱) آبِ بقا میں صفحہ ۱۴ پر ہے:۔ "جب میر تقی میر کا انتقال ہوا (۱۲۲۵ھ میں) تو آتش اکتالیس برس کے تھے"۔ گویا سنہ ولادت ۱۱۸۴ھ ہو۔

(۲) آبِ بقا صفحہ ۹ پر ہے:۔ "آتش اچھی طرح جوان نہیں ہونے پائے تھے اور تعلیم بھی نامکمل تھی کہ باپ نے انتقال کیا۔ مزاج میں آوارہ گردی تھی اور سر پر کوئی مربّی موجود نہ تھا۔ فوج کے لڑکوں کی صحبت میں آتش بانکے اور شورہ پشت ہوگئے..... اس جوہر کے قدردان فیض آباد میں نواب میر محمد تقی ترقی تھے۔ جو آتش کو نوکر رکھ کر اپنے ساتھ لکھنؤ میں لے آئے۔ انھیں کے ساتھ ناسخ بھی فیض آباد سے لکھنؤ آئے"۔ (صفحہ ۹ ۵ ۳ پر گلِ رعنا میں بھی تقریبًا یہی ہے سوا ناسخ کے [illegible])

(۳) آبِ بقا صفحہ ۴ پر ہے:۔ "آتش نے ناسخ کے مرنے کی خبر سنی تو چیخ مار کر رونے لگے"..... کہنے لگے:۔ "میاں..... ہم اور وہ، فیض آباد میں مدتوں ایک رئیس کے نوکر رہے، مدت تک ہم نوالہ ہم پیالہ رہے"۔

(۴) ناسخ کا لکھنؤ آنا ۱۱۹۱ھ میں ثابت ہوتا ہے نواب میر محمد تقی ترقی کے ہمراہ۔ اور قیاس چاہتا ہے کہ یہ پہلے پہل کا آنا تھا کیونکہ لکھنؤ سے ناسخ کا فیض آباد جانا اور دوبارہ لکھنؤ آنا کہیں سے معلوم نہیں ہوتا۔ اچھا اور ناسخ لکھنؤ آئے، اس وقت جب بقول آزاد "لکھنؤ"، "دارالخلافہ" ہوا یا بقول خواجہ عشرت، جب آصف الدولہ نے ۱۱۸۸ھ لکھنؤ کو بیت السلطنت بنایا اس کے دو چار سال کے بعد۔ (آبِ بقا صفحہ ۱۲)

ان حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ آتش بھی ناسخ کے ساتھ پہلے فیض آباد میں مدتوں ایک نواب کے نوکر رہے پھر ۱۱۹۱ھ میں لکھنؤ آئے۔ اب یہ ہرگز قرین قیاس نہیں کہ آتش ۱۱۸۴ھ میں پیدا ہوئے ہوں اور ۱۱۹۱ھ میں سات ہی برس کے سن میں بانکوں میں نوکر بھی ہوگئے ہوں اور لکھنؤ آئے ہوں۔ حالانکہ آتش کے حالات میں تمام تذکرے متفق اللفظ ہیں کہ "باپ کے مرنے کے وقت اچھی طرح جوان نہیں ہونے پائے تھے اور تعلیم نامکمل تھی"۔ اچھی طرح جوان نہ ہونے کے لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ باپ کی موت کے وقت ان کی عمر (کم سے کم) گیارہ بارہ برس کی رہی ہوگی اور میر تقی کی نوکری اور لکھنؤ آنے کے وقت ان کی عمر (کم سے کم) پندرہ سولہ برس کی ہوگی پھر اگر ۱۱۹۱ھ میں لکھنا آنا ناسخ کے ہمراہ صحیح مانا جائے تو سوا اس کے چارہ ہی کیا ہے کہ ان کی عمر کو "اکتالیس برس" سے کچھ زیادہ مانا جائے، اور سنہ ولادت کو ۱۱۸۴ھ سے کچھ پہلے کیونکہ غالبًا سنہ وفات متفق علیہ ہے یعنی ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۷ع۔

یہیں ایک سوال یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جب آتش کی عمر میر تقی میر کی وفات کے وقت اکتالیس برس کی (یا کچھ زیادہ) تھی تو میر صاحب نے اپنے نکات الشعراء میں ان کا ذکر کیوں نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ میر صاحب نے یہ کتاب اپنے شباب کے زمانہ میں

[1] قاموس المشاہیر میں خواجہ آتش کے والد کا نام خواجہ علی محسن درج ہے۔ سراج

دلّی میں لکھی تھی اور خواجہ صاحب کی شہرت بعد میں ہوئی۔

آتش اور دلّی آزاد نے خواجہ کے نام کے ساتھ فیض آباد تک کا نام تو لکھا نہیں، دلّی تو پھر بھی دور تھی۔ لکھتے ہیں:- "باپ دلّی کے رہنے والے تھے۔ لکھنؤ میں جاکر سکونت اختیار کی۔" اب اس مجمل جملہ سے خواہ یہ سمجھ لیجئے کہ باپ ہی نے دلّی چھوڑ کر لکھنؤ میں سکونت اختیار کی (اور یہ صریحاً غلط ہے) خواہ یہ نتیجہ نکال لیجئے کہ خواجہ آتش لکھنؤ میں جاکر رہ پڑے۔ (فیض آباد کا ذکر ندارد) آب بقا اور گلِ رعنا میں ہے کہ فیض آباد میں پیدا ہوئے اور مرزا ترقی کے ساتھ لکھنؤ گئے۔" لیکن کہیں سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آتش بھی کبھی دلّی گئے تھے یا نہیں۔

ہم کو کلیات آتش ردیف نون میں ایک غزل ملتی ہے:- "اُلجھا ہے دل بتوں کے گیسوئے پرشکن میں"۔ الخ ان اشعار کو پڑھئے، صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ بچپن کی مشق اور ابتدائی کلام ہے۔ ذیل کے اشعار کسی کہنہ مشق اور ذی رتبہ شاعر کے منہ پر نہیں کھلتے:-

سنبل سے بال اُس نے جس روز سے منڈائے — کنگھی دوا کی خاطر ملنے لگی چمن میں
عطرِ گلاب مل کر سلفہ میں یار بیٹھا — بلبل پکڑنے آیا صیاد انجمن میں
تُرکِ فلک ہے نہیاں۔ ظاہر ہے تُرک اپنا — عاقل جو ہو وہ کر لے تمیز مرد و زن میں
اُس کو دکھا کے تُو نے اُس پر جو تیر جوڑا — پھر دل رہی لڑائی تیر اور گُرگدن میں ـــــ وغیرہ

اسی غزل میں ایک شعر ہے:-

اک تختۂ ہفت کشور دہلی کا ہے ہمارے — نو آسماں ہیں اپنے اکبر کے نورتن میں

غور کیجئے دہلی کی تخصیص "ہمارے" کے لفظ کے ساتھ کیا بتاتی ہے اور "اپنے اکبر" کا لہجہ کس امر پر روشنی ڈالتا ہے۔ مطلب شعر کا یہ ہے کہ آتش، اکبر شاہ ثانی[1] بادشاہ دہلی اور خود شہر دہلی کی تعریف میں کہتا ہے کہ ہمارے شہر دہلی کے مقابلہ میں ہفت اقلیم ہیچ ہے اور ہمارے بادشاہ اکبر ثانی کے دربار میں نو آسمان مصاحب ہیں جو "نورتن اکبری" کا جواب ہیں۔ صاف طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آتش دلّی میں پیدا ہوئے اور وہاں کچھ مدت تک رہے۔ کیونکہ یہ میں اوپر لکھ آیا ہوں کہ اُس زمانہ کے حالات کچھ صاف صاف نہیں ملتے لیکن اتنا تو اس شعر سے ضرور معلوم ہوتا ہے کہ خواجہ آتش چاہے فیض آباد میں پیدا ہوئے ہوں مگر وہ دلّی بھی گئے اور وہاں رہے اور آبائی وطن کو دیکھ کر یہ غزل وہیں کہی، اور گو وہ لکھنؤ آکر مصحفی کے شاگرد ہوئے مگر ایک شاعر تلمذ سے قبل بھی کچھ کہہ لیتا ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ آتش نے فیض آباد یا لکھنؤ میں بیٹھ کر یہ غزل کہی ہو۔ لیکن میرے خیال میں اگر آتش دلّی نہ گئے ہوتے تو "اپنے اکبر" اور "ہماری دلّی" جیسے لہجہ میں تعریف نہ کرتے۔ آخر میں اتنا اور عرض کر دوں کہ مجھے اعتراف ہے کہ یہ میرا ایک احتمال و قیاس ہے۔ جس کی تائید شاید آیندہ کسی انکشاف و تحقیق میں ہو سکے۔ اس وقت اپنی تائید میں دو باتیں کہہ سکتا ہوں:-

(۱) گلِ رعنا صفحہ ۲۶۳ و ۲۶۴ پر ہے:- "آتش کی غزلوں میں دلّی کے ٹھیٹ الفاظ مثلاً انکھڑیاں، زور، بل بے، میرے شاہ، بھاریاں وغیرہ زیادہ ملتے ہیں۔ عجب نہیں یہ اُن کا ابتدائی کلام ہو۔"

(۲) آزاد نے لکھا ہے کہ اُن کے اکثر اشعار ضایع ہو گئے۔ ممکن ہے ضایع شدہ غزلوں میں اور باتیں بھی دلّی کی بابت رہی ہوں۔

اُستاد سے نزاع آزاد نے اس بحث کو بہت آب و رنگ دے کر لکھا ہے۔ اس سے بظاہر اُس کی وجہ یہ ہے کہ:- (۱) آتش کو چونکہ آزاد شیعہ ظاہر کرتے ہیں۔ اس لئے اُسے ایک سُنی استاد مصحفی سے آزاد بنا چاہا اور

---

[1] ابو نصر معین الدین اکبر شاہ ثانی شاعر تخلص ابن شاہ عالم۔ ۱۷۶۰ء میں پیدا ہوئے۔ ۱۸۰۶ء میں بادشاہ بنے اور ۳۱ سال سلطنت کر کے ۱۸۳۷ء میں انتقال کر گئے (قاموس المشاہیر)

باور کیجئے کہ اگر ان کو اس قسم کی کوئی اور بات مل جاتی تو وہ انشا اور مصحفی کا سا معرکہ آتش اور مصحفی کے درمیان بھی پیدا کر دیتے۔

(۲) آزاد، جو وطناً دہلوی اور مذہباً لکھنوی تھے، جہاں لکھنؤ پرستی میں لکھنؤ کو "دار الخلافہ" جیسے لقب سے ملقب کرتے ہیں۔ وہ اس فکر میں بھی ہیں کہ لکھنؤ کی زبان کو دلّی کی زبان کی تقلید سے آزاد کر دکھائیں اور اس خیال میں جان اس وقت تک نہیں پڑ سکتی تھی جب تک آتش و ناسخ کو (جن سے لکھنوی زبان کی عمارت قائم سمجھی جاتی ہے) مصحفی سے الگ نہ جائے ناسخ کو تو اس نے صاف الگ کر دکھایا رہے آتش تو اُن کے لئے اُس نے ذیل کا قصہ تصنیف کیا۔

آزاد کے الفاظ یہ ہیں:- (آبحیات تذکرہ آتش صفحہ ۳۸۰)

"کتب تواریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ شعراء جو شاگردانِ الٰہی ہیں۔ مجازی اُستادوں کے ساتھ ان کی بگڑتی ہی چلی آئی۔ چنانچہ اُن کا بھی اُستاد سے بگاڑ ہوا۔ خدا جانے بنیاد کن کن جزئیات پر قائم ہوئی ہوگی۔ اور اُن میں حق کس کی طرف تھا۔ آج اصل حقیقت دور کے بیٹھنے والوں پر کھلنی مشکل ہے۔ مگر جہاں سے کھلم کھلا بگڑی اُس کی حکایت یہ سُنی گئی کہ ....."

اس کے بعد دہن بگڑا کے مشاعرہ کا قصہ لکھا ہے کہ آتش نے اپنے اشعار اُستادوں کو سُنا کر کچھ تعلّی کی مصحفی نے انکے شعروں کے جواب میں دو شعر کہکر ایک لڑکے سے پڑھوا دئے۔ جب مشاعرہ میں ان اشعار کی داد ملی تو آتش کو شبہ ہوا اور اُستاد سے بگڑ کر کہا کہ "یہ آپ ہمارے کلیجے میں چھریاں مارتے ہیں، نہیں تو اس لونڈے کا کیا منہ تھا جو ان قافیوں میں شعر نکالتا۔ مگر مصحفی کے یہ اشعار آتش کے اشعار سے کمزور تھے (ہم نے آزاد کے الفاظ نقل نہیں کئے کہ طول ہو جاتا اس کا خلاصہ لکھدیا)

خواجہ آتش کی سپاہیانہ وضع اور اُس پر آزاد کی رنگیں اور فریب کار تحریر ———— نتیجہ یہ ہوا کہ یہ روایت شہرت پاگئی اور بعد میں مقلدین تذکرہ نویسوں نے (الا ماشاء اللہ) اس کو اپنے یہاں نقل و درج بھی کر دیا۔ لیکن عقل دوررس اس پر حسب ذیل تنقیحیں قائم کرتی ہے:-

(۱) ہمارے سامنے گلِ رعنا موجود ہے وہ اس خصوص میں ساکت ہے۔ اگر یہ روایت صحیح ہوتی تو صاحب گل رعنا جنھوں نے آتش کی موت کا حال بالکل آزاد ہی کے الفاظ میں لکھ دیا ہے۔ ضرور اس کو اپنی کتاب میں لکھتے۔

(۲) شعر الہند میں بھی یہ روایت نہیں ہے۔

(۳) تذکرۂ آبِ بقا میں آتش کے حالات، آب حیات سے بہت زاید لکھے ہیں۔ وہ اس مشاعرہ کا ذکر بایں الفاظ کرتے ہیں:-

(صفحہ ۱۶) "تحسین گنج میں میاں تحسین علی خاں خواجہ سرا کے، ہاں مشاعرہ ہوا، چلن بگڑا، کفن بگڑا، اس میں بھی پالا آتش کے ہاتھ رہا اور ناسخ کی غزل کمزور رہی"

خواجہ عشرتِ لکھنوی ہیں ———— اُردو زبان کی خدمت، تاریخ نویسی، لغت نویسی، قواعد نویسی سے ایک مدت سے کرتے چلے آئے ہیں۔ اور اگرچہ اُنھوں نے ناسخ و آتش کا زمانہ نہیں پایا مگر پُرانوں کی آنکھیں دیکھیں اور قصے سُنے ہیں ———— خود تلاش و تحقیق و جستجو کا مادہ رکھتے ہیں۔ ان حالات میں ان کو لکھنؤ کے حالات کا (گو وہ ماضی ہی کیوں نہ ہوں) بمقابلہ آزاد کے (جو غالباً لاہور میں آبِ حیات لکھنے بیٹھے تھے) زیادہ اور صحیح تر معلوم ہونے کے مواقع حاصل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ کیا بلحاظ مقدار و مواد اور کیا بلحاظ اعتبار و استناد اُن کے یہاں خواجہ آتش کے زیادہ حالات ہیں۔ وہ اس خاص مشاعرہ کا موقعہ اور محل تک بتا رہے ہیں۔ مگر اس واقعہ کا ذکر تک نہیں کرتے۔ اگر یہ روایت صحیح ہوتی تو لکھنؤ جیسے مقام پر خواجہ عشرتِ جیسے جویندہ کو اس روایت کا ملنا ناممکن نہ ہونا چاہئے۔ اچھا روایت نہ ملنے کو بھی جانے دیجئے۔ خواجہ عشرت نے آب حیات کے بعد اپنا تذکرہ لکھا ہے وہ بھی مثل دیگر تذکرہ نویسوں کے اس کو اپنے یہاں نقل کر سکتے تھے مگر نہیں نقل کرتے۔ آخر کیوں؟ میرا خیال ہے کہ اُنھوں نے اس روایت میں اصلیت کا شائبہ نہیں پایا اس لئے اسے اعتبار و استناد کے پایہ سے ساقط سمجھا۔ پھر ذرا غور کیجئے ————

(نہاں کہ ماند آں رازے کزو سازند محفلہا) بھری محفل مشاعرہ میں جب یہ گفتگو پیش آئی تھی تو ناممکن ہے کہ لوگوں میں مشہور نہ ہوتی اور خواجہ عشرت کو یہ روایت کسی طرح سے نہ پہونچ سکتی اور آزاد کو لاہور میں پہونچ جاتی !

(۳) آتش ایک صلح کل اور بقول آزاد " سیدھے سادے بھولے بھالے آدمی تھے ، ان اوصاف کے آدمی پر تو یہ بات کھلتی نہیں کہ ذراسی بات پر اُستاد سے سرِمجلس بگڑ بیٹھے ۔ شاگرد کی تعلیموں پر استادوں نے اکثر اس طرح در پردہ تنبیہیں کی ہیں اور سعادتمند شاگرد ہمیشہ اُس سے متنبہ اور شرمندہ ہوتا ہے ۔ لیکن آزاد نے جو رویہ آتش کا پیش کیا ہے ، اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ آتش کو سعادت مندی چھو نہیں گئی تھی اور نیک نفسی اور حیا کا اس میں نام و نشان نہ تھا ۔ وہ اس استاد کی مطلق قدر نہ کر سکا جو میر تقی کے پہلو بہ پہلو نظر آتا ہے ۔

(۴) خود آزاد کہتے ہیں کہ مصحفی کے اشعار آتش کے اشعار سے کمزور تھے ۔ اس صورت میں آتش کا رویہ کتنا مذموم نظر آتا ہے کہ وہ اپنے اشعار سے کمزور اشعار کو اپنے ایک اُستاد بھائی کے مُنھ سے سُن کر تاب نہ لاسکے ، اور اُستاد سے جاکر لڑ مرے ۔

(۵) ان سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر آزاد کو آتش کا ایک مسلم الثبوت اُستاد سے بگاڑ دکھانا تھا تو اصولاً کوئی مستند روایت بیان کرتے راوی کا ذکر کرتے ۔ لیکن اس طرز تاریخ نویسی اور اس عقل و فہم کو ملاحظہ فرمائیے کہ ایسی مبہم روایت کو یوں تحریر فرماتے ہیں :-

" مرجہاں سے کھلم کھلا بگڑی اس کی حکایت یہ سنی گئی ہے " اے سبحان اللہ یہ تو حال تھا نفس روایت کا ۔ اب آزاد ہیں کہ اس کو تائید و تقویت پہونچا رہے ہیں ۔ ان مرعوب کُن اور اشتعال انگیز الفاظ سے کہ " خدا جانے بنیاد کن کن جزئیات پر قایم ہوئی ہوگی اور حق کس کی طرف جا رہا ہوگا ، آج اصل حقیقت دور کے بیٹھنے والوں پر کھلنی مشکل ہے " اللہ اکبر ! جب یہ شبہات روایت بیان کرتے وقت خود ہی پیدا کردئے جائیں تو کیوں نہ یقین کرلینے کو جی چاہے اور کیوں نہ کسی آیندہ زمانہ میں کوئی صاحب اتنی گنجائش پاکر اُٹھ کھڑے ہوں کہ " جی ہاں اب معلوم ہوا ، وہ جزئیات یہ ہیں ، اور حق آتش کی طرف تھا " پھر یہ کہ " اصل حقیقت کھلنی مشکل ہے مگر صاحب بصیرت اور صاحب فراست ناقد کے نزدیک آسان ہے ۔

مذہب مذہب کی بحث دیکھ کر جو خیالات لوگوں کے دلوں میں پیدا ہونگے ۔ ہمیں اُن کا پورا احساس ہے پھر بھی ہم اس بحث کو چھیڑتے ہیں ۔ محض اس مقصد سے کہ ایک شخص کے کلام کو پڑھ کر اور تذکروں میں اُس کے حالات دیکھ کر جو صحیح نتیجہ نکلتا ہو اُس کو ظاہر کیا جائے ۔ بنا بریں اگر ہمیں آتش کے تشیع مفروضہ سے انکار ہو تو اس کی وجہ تنگ نظری یا " کسی مشہور شاعر کو شیعہ نہ دیکھ سکنا " نہیں ۔ اور ہو بھی کیسے سکتا ہے ۔ درانحالیکہ ہم عرفی و قاآنی ، انیس و دبیر ، سودا و ناسخ کو شیعہ جانتے اور مانتے ہیں ——— اس کے علاوہ آتش جیسے بنگ نوش رند و آزاد اس قابل بھی نہ تھے کہ اُن کو خلاف واقع طور پر محض زبردستی کھینچا تانی سے سُنّی ثابت کیا جائے نہ تسنن کو اس سے چار چاند لگ جائیں گے نہ تشیع میں کوئی بٹہ لگ جائے گا ، نہ ہم اس بارہ میں اوروں کی طرح تاویلاتِ باردہ اور تحریفات رکیکہ کام میں لائیں گے بلکہ جو کچھ از روئے تحقیق ثابت ہوگا اُسے دنیا کے سامنے پیش کریں گے ۔

آزاد نے اس بیان کو بڑی ترکیب سے لکھا ہے ۔ مرزا اثر صاحب نے نہ صرف اس کی تائید کردی بلکہ اس کے متن سے دو قدم آگے بڑھ گئے ہیں ، یعنی اُس نے تو گول لفظوں میں لکھا اثر صاحب نے اس سے نتیجہ نکال کر صاف صاف لکھ دیا کہ وہ شیعہ تھا حالانکہ کوئی تذکرہ حتی کہ خود آزاد بھی مرزا صاحب کا ساتھ نہیں دے سکتے ۔

آزاد و اثر صاحب کی طرزِ تحریر اور انتادِ طبع کو دیکھ کر حیران ہوں کہ تذکرہ نویسوں اور خاص کر اپنے یہاں کے تذکرہ نویسوں کی اس روش کی داد دوں یا فریاد کروں کہ یکے بعد دیگرے صدہا شعراء کا تذکرہ کرتے چلے جاتے ہیں ، مگر مذہب کا حال ، تفصیلی تو درکنار ، کوئی اشارہ تک اُس کی جانب نہیں کرتے اور نہیں کرنا چاہتے ۔ معلوم نہیں یہ اُن کی فراخدلی اور

رواداری تھی، یا بے خبری اور لاعلمی، بہرحال شریعت سیرت نگاری اور مذہب ادبیات کا یہ ایک بڑا گناہ تھا جو اُن سے سرزد ہوا

....

.... اب صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے آکر بنیادی اینٹ رکھدی دوسرے نے بنیاد بھردی، تیسرے نے پوری عمارت اُس پر بناکر کھڑی کی۔ یہی وجہ ہے کہ آج اس بارہ میں "اصل حقیقت" دور کے بیٹھنے والوں پر کھُلنا مشکل ہے۔ اور اگر آج بعض رسالے اور مضامین نہ شایع ہوئے ہوتے تو یقیناً ہم کو روز روشن میں رات کی تاریکی، چاند، ستارے سب کچھ دکھائے اور منوائے جاسکتے تھے اور اس وقت سوا ماننے کے اور چارہ ہی کیا ہوتا۔ بہرحال آتش کی شیعیت کے ذیل میں اتنی باتیں بیان کی جاتی ہیں :-

(۱) آزاد نے آب حیات صفحہ ۳۷۴ تذکرہ آتش میں ایک بات بہت پردہ پردہ میں لکھی ہے کہ " ۱۲۶۳ھ میں ایک دن بھلے چنگے بیٹھے تھے۔ یکایک ایسا موت کا جھونکا آیا کہ شعلہ کی طرح بجھ کر رہ گئے۔ آتش کے گھر میں راکھ کے ڈھیر کے سوا اور کیا ہونا تھا میر دوست علی خلیل نے تجہیز و تکفین کی اور رسوم ماتم بھی بہت اچھی طرح ادا کیں۔ بی بی اور ایک لڑکا لڑکی خورد سال تھے اُن کی بھی سرپرستی وہی کرتے رہے "

میر دوست علی خلیل، آتش کے شاگرد تھے، اور شیعہ مذہب رکھتے تھے۔ آزاد کا مطلب غالباً یہ ہے کہ چونکہ ایک شیعہ نے تجہیز و تکفین کی لہذا آتش کی موت اور دفن و کفن وغیرہ امور شیعوں کی طرح ہوئے اور آتش شیعہ تھا۔

(۲) آب حیات میں ۳۰۳ پر ایک روایت سے آتش کو شیعہ گردانا جاتا ہے۔ "خواجہ صاحب کی سیدھی سادی طبیعت اور بھولی بھالی باتوں کے ذکر میں میر انیس مرحوم نے فرمایا کہ ایک دن آپ کو نماز کا خیال آگیا، کسی شاگرد سے کہا کہ بھئی ہمیں نماز تو سکھاؤ، وہ اتفاقاً فرقہ سنت و جماعت سے تھا اُس نے ویسی ہی نماز سکھا دی اور یہ کہدیا کہ اُستاد اعبادت الٰہی جتنی پوشیدہ ہو اتنی ہی اچھی ہوتی ہے، جب نماز کا وقت ہوتا تو یہ حجرہ میں جاتے یا گھر کا دروازہ بند کرکے اُسی طرح نماز پڑھا کرتے۔ میر دوست علی خلیل ان کے شاگرد خاص اور خلوت و جلوت کے حاضر باش تھے ایک دن اُنھوں نے بھی دیکھ لیا، بہت حیران ہوئے۔ یہ نماز پڑھ چکے تو اُنھوں نے کہا کہ " اُستاد آپ کا مذہب کیا ہے ؟" فرمایا " شیعہ۔ ہیں! یہ کیا پوچھتے ہو ؟" اُنھوں نے کہا کہ " نماز سُنّیوں کی" فرمایا کہ " بھئی میں کیا جانوں فلاں شخص سے میں نے کہا تھا اُس نے جو سکھا دی سو پڑھتا ہوں۔ مجھے کیا خبر کہ ایک خدا کی دو دو نمازیں ہیں" اُسی دن سے شیعوں کی طرح نماز پڑھنے لگے "

(۳) اثر صاحب نے الکتوبر کے زمانہ میں لکھا ہے :- "مذہب شیعہ تھا، چنانچہ خود فرماتے ہیں غزل" (اسکے بعد وہ غزل لاتخف ابدل اور شاہ نجف ابدل والی نقل کی۔ جس کے مقطع میں یہ مصرعہ بھی ہے :- " شیطان کے نطفہ سے ہے وہ نا خلف ابدل")

لیکن اس کے جوابات لکھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دو باتوں کی طرف ناظرین کی توجہ مبذول کراؤں۔

(۱) ہم نے آج تک یہی سُنا تھا (اور نہ صرف ہم بلکہ ایک دُنیا اس کو جانتی ہے) کہ شیعوں کے ہاں تصوف کوئی چیز نہیں۔ درویشی۔ کشف و کرامت۔ پیری و مریدی۔ فیض باطنی۔ صفاء قلب وغیرہ ان کے نزدیک ڈھکوسلے ہیں اور الفاظ بے معنی۔ یہی میں نے اپنے سابق مضمون "میرزا غالب کے مذہب" میں مختصراً لکھا تھا۔ لیکن ضرورت ہے کہ آج ذرا تفصیل سے اس پر اظہار خیال کروں۔

سوال یہ ہے کہ شیعیت اور تصوف میں تضاد ہے یا نہیں اگر تضاد ہے تو ان دونوں کا اجتماع کیا معنی اور اگر توافق ہے تو خدا را مجھے بتلائیے کہ صوفیوں کو بُرا کہنا کیا ہے ؟ کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ چمنستان لکھنؤ کا ایک بلبل یوں نغمہ سنج ہوتا ہے :-

این کلام صوفیانِ شوم نیست — مثنوی مولوی روم نیست
صوفی اندر باغ چوں ہو ہو کند — فاختہ بر حال او کو کو کند

(۲) شیعوں اور سُنیوں میں بلحاظ عقاید تھوڑا ہی سا فرق ہے۔ اس لئے ہر سُنی؛ نہایت آسانی سے شیعہ کہا جا سکتا ہے؛
ہے کہ آج ہی نہیں قرونِ اولیٰ اولےٰ اور وسطیٰ میں بھی مشاہیر کا مذہب و عقیدہ مخفی یا کم از کم مشتبہ کرنے کی ہر ممکن سعی کی گئی ہے
گھڑی گئیں۔ الحاقی اشعار اور جعلی رسالے شایع کئے گئے، شاہ عبدالعزیز صاحب اپنے رسالہ "تحفہ" میں لکھتے ہیں کہ شیعہ ہمی
اس کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ مطلب اُن کا یہ ہوتا ہے کہ آج نہ سہی تو سو پچاس برس کے بعد لوگوں کو اس کے ذریعہ سے
پر ڈالا جا سکے۔ شاہ صاحب نے مثالیں لکھی ہیں کہ ابن قتیبہ (سنی حنفی) کی کتاب "المعارف" کے مقابلہ میں ایک شیعہ قتیبہ
المعارف کتاب لکھی۔ ایک کتاب "سر العالمین" امام غزالی کے نام سے لکھی گئی۔ تاریخ طبری اصل کمیاب ہے۔ اس کا
سُنی تھا۔ ایک شیعہ نے اس کے ترجمہ اور اختصار میں خاصی آمیزش کر دی اور آج وہی پائی جاتی ہے"۔ اسی طرح خواجہ حا
نام سے الحاقی غزلیں اور قصیدے ان کے دیوان میں داخل کئے گئے۔ سعدی و رومؔ کو تشیع سے منسوب کیا گیا۔ شاہ عب
صاحب کے نام سے "سر الشہادتین" لکھدی گئی۔ یہی صورت غالب، میر، آتش کے بارہ میں بھی پیش آئی ہے اعد آ
در پردہ یہ کام کئے گئے ہیں۔

اب وجوہ تشیع کے جوابات سنئے :-

(۱) آزاد کی پہلی روایت کا حال یہ ہے کہ (الف) آتش کے ایک ہی لڑکا تھا' خواجہ محمد علی جوش نامی' کوئی لڑکی نہ تھی (آ
صفحہ ۱۰ اور گل رعنا صفحہ ۳۶۰)

(۲) آتش کی بیوی آتش کی زندگی ہی میں مر گئی تھی۔ آب بقا صفحہ ۱۳ پر ہے کہ جب آتش نابینا ہوگئے تو محمد علی جوش کی شاد
باہمت ہندو شاگرد کے اصرار اور خرچ سے آتش نے کی۔ جوش سہرا پہن کر آتش کے پاس گئے تو آتش رو دئے۔ لوگوں ۔
"اس وقت آپ روتے کیوں ہیں؟" کہنے لگے :- "اس کی ماں مر گئی ورنہ وہ اس کو سہرا پہنے دیکھ کر خوش ہوتی۔ میں نابین
دیکھ نہیں سکتا"۔

(۳) آتش کی وفات کے وقت اُن کا بیٹا جوش شادی شدہ جوان تھا نہ کہ خرد سال (گل رعنا صفحہ ۳۶۰ = بیوی کے مرنے
آنکھوں کی بینائی جاتی رہی تھی۔)

دیکھئے آزاد نے ایک سانس میں کتنے جھوٹ بولے۔ بیوی اور بیٹی کا بعد وفات آتش کے زندہ رہنا غلط۔ لڑکے کا خ
ہونا غلط۔ جس فقرہ میں اتنی باتیں خلاف واقعہ ہوں تو کیونکر اُس کے اس حصہ کو صحیح مانا جا سکتا ہے کہ ایک شیعہ نے آتش
تکفین کی اور اس سے ان کی موت پر شیعی موت کا اطلاق ہو سکے۔ کیونکہ یہ ہرگز قرین قیاس نہیں کہ ایک جوان بیٹے نے تجہیز و تک
ہو بلکہ کسی غیر نے کی ہو۔

(۴) آب بقا میں صفحہ ۱۳ پر خلیل کی سعادتمندی کا ذکر ضرور ان الفاظ میں ہے کہ "آخر وقت میں آتش کی بینائی جاتی رہ
میر دوست علی خلیل ان کی خدمت کرتے تھے"۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس نے شیعی تجہیز و تکفین بھی کی ہو، بات فقط
کہ خلیل نے آتش کی زندگی اور بڑھاپے میں خدمت کی۔ آزاد نے اس پر اتنا حاشیہ چڑھا کر یہ افسانہ بنا دیا۔

(۵) آب بقا میں ناسخ کا مذہب ۔ ان کی قبر کی شکل (کہ وہ حسب دستور اہل تشیع زمین سے ملی ہوئی ہے) تو درج ہے مگر
بارہ میں کچھ درج نہیں ۔ سوا اس کے کہ گھر ہی میں دفن ہوئے ۔

(۶) میر انیس کی روایت = راوی کا نام پڑھ کر ناظرین شاید مرعوب ہو جائیں اور آزاد کی چال بھی یہی تھی، بقول غالب

غازیاں ہمراہِ خویش آورد از بہرِ جہاد   تا نہ پنداری کہ این پیکار تنہا کردہ ہست

لیکن میر انیس کی شہرت و عظمت صرف مرثیہ گوئی کی بنا پر ہے، روایت، ثقاہت، تاریخ میں تو ان کا کوئی پایہ نہیں۔ ان

وہ ایک عام شخص تھے۔ اب روایت پر تھوڑی ہی سی نظر ڈالنے سے ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا میرانیس کی اس روایت کا وجود آب حیات سے باہر بھی کہیں ہے ؟ جواب نفی میں ہوگا۔

آتش کے خاندان میں تسنن اور تصوف متوارث تھا اور ابا عن جد پیری مریدی کا طریقہ چلا آتا تھا۔ خود آتش اُس باپ کی گود میں پلا تھا جس کی بابت تذکرہ نویس متفق اللفظ ہیں کہ فقیر سالک تھا۔ پھر باپ کے انتقال کے وقت تک آتش اپنے باپ کے ساتھ رہے۔ "ان کا باپ اُس وقت مرا ہے جب آتش ابھی اچھی طرح جوان نہ ہونے پائے تھے اور تعلیم ناکمل تھی۔"

کیوں صاحب! وہ کونسا مسلمانوں کا اور خاص کر درویشوں کا گھرانا ہوگا جس کا بچہ بچپن سے اپنے بزرگوں کو نمازیں پڑھتے دیکھے گا؟ اور اس کو نماز نہ سکھائی جائے گی؟ اور اچھی طرح جوان نہ ہونے کی عمر تک بھی وہ نہ جانے گا کہ ہم شیعہ ہیں یا سنّی۔ اور شیعوں کے ہاں ہاتھ کھول کر نماز پڑھتے ہیں۔ اور سنّیوں کے ہاں ہاتھ باندھ کر؟ خود ہمارے گھر میں ہاتھ باندھ کر نماز پڑھی جاتی ہے! یا ہاتھ کھول کر؟۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ لڑکا آوارہ ہو تو خود نماز کا پابند نہ ہو۔ لیکن ہر مسلم کا بچہ نماز کی ہیئت اور دونوں نمازوں کا فرق جانتا ہے۔

(۳) کیا آپ ایسے شیعہ کا تصور کرسکتے ہیں کہ عقاید سے تو اتنا باخبر ہو کر بقول اثر صاحب یہ مصرعہ کہ جائے کہ:-

شیطان کے نطفہ سے ہے وہ ناخلف ایدل

لیکن اعمال سے اتنا ناواقف ہو کہ دونوں نمازوں کا فرق جانے نہ شیعہ نماز اُس کو آئے؟

(۴) لکھنؤ میں آتش و ناسخ کا زمانہ، شیعیت اور مذہبیت کے سخت جوش کا زمانہ تھا۔ ناسخ صاحب آخر شیعہ ہو ہی گئے، آتش ایسے جوش کے زمانہ میں ہرگز شیعہ نماز اور دونوں نمازوں کے فرق سے بے خبر نہیں رہ سکتے تھے؟

(۵) بقول آزاد "میر دوست علی خلیل شاگرد خاص تھے اور خلوت و جلوت کے حاضر باش۔ آتش کو جب اپنا مذہب شیعہ معلوم تھا تو کیوں نہ اپنے شیعہ شاگرد خاص اور خلوت و جلوت کے حاضر باش ہی سے نماز سیکھ لی۔

(۶) میر دوست علی خلیل شیعہ تھا۔ پھر اُن کے اُستاد آتش کی اتنی بےخبری کے کیا معنی؟

(۷) آتش جو بقول اثر صاحب ایسی غزل کہے اور خلیل ہر وقت اُس کی مصاحبت میں بھی رہیں۔ اُس کو اپنا شیعہ ہونا معلوم بھی ہو، پھر بھی آتش نماز پڑھتا ہے تو سنیوں ہی کی؟ کس قدر حیرتناک امر ہے؟

(۸) آزاد نے کیا خوب فقرہ سوچ کر لکھا ہے کہ:- "شاگرد نے کہدیا کہ استاد! عبادت الٰہی جتنی پوشیدہ ہو اتنی ہی اچھی ہے" شاید آزاد نے اس لئے لکھا کہ اہل سنت کے یہاں کھلم کھلا جماعت کے ساتھ نماز پڑھتے ہیں، ان کے یہاں کوئی مخفی عبادت نہیں، نہ وہ کسی کو کسی مخفی عبادت کی تلقین کرتے ہیں۔ ہم نہیں سمجھتے کہ فرضی نماز سکھانے میں اُس شاگرد کی کون سی مصلحت تھی؟ کہ اُس نے عبادت چھپانے کو کہا۔ غرض یہ ثابت ہے کہ بچپن میں نہیں عمر کی پختگی میں آتش نے سنّیوں کی نماز پڑھی۔ اس امر کو اس سے ملائیے کہ آتش سنّی اور صوفی باپ کے یہاں پلے تھے۔ انھوں نے سنیوں کی نمازیں دیکھی تھیں۔ تصوف کے اُن مدارج اور نکات سے آگاہ تھے جن کی تفصیل اثر صاحب نے کی ہے۔ نیز آتش اس کے قایل تھے کہ:-

رند مشرب ہوں مجھ کو کیا ہووے   مذہبوں میں جو اختلاف ہوا

نتیجہ صاف یہ نکلتا ہے کہ آزاد ہوں یا انیس سب نے اس معاملہ میں غلط بیانی سے کام لیا۔ اب اگر فی الحقیقت میرانیس نے یہ روایت بیان نہیں کی تھی بلکہ یہ بھی آزاد کی صنعت تھی تو اس کے ذمہ دار بھی آزاد اور اس کا وبال بھی آزاد ہی کے سر۔

۳- آتش کے بعض اشعار، مرزا صاحب کے پیش کردہ اوپر لکھ آیا ہوں اور اگر مجھے بھی اُس کے ایسے ہی اشعار کی جمع و تلاش مقصود ہو تو چند اور اشعار اُس کی شیعیت کے ثبوت میں پیش کئے جاسکتے ہیں:-

قسم اول :- (الف) لاتخف ایدل والی غزل -

(ب) دیوان دوم کی پہلی غزل : دل مرا بندہ نصیری کے خدا کا ہوگیا

(ج) دعائے آتش خستہ یہی ہے روزِ محشر کو — یہ مشت خاک ہوئے کربلا کی خاک سے پیدا (صفحہ ۹)

(د) آتش کی التجا ہے یہی تم سے یا علی — صدمہ نہ ہو فشار لحد کے عذاب کا (صفحہ ۴۲)

(ہ) آتش غمِ حسین میں رو ہنس رہا ہے کیا — سطریں کی سطریں نامۂ عصیاں سے دور ہوں (صفحہ ۱۰۹)

(و) ہر جمعہ کو ظہور کا رہتا ہوں منتظر — مشتاق ہوں امام کے پیچھے نماز کا (صفحہ ۲۱۲)

(ز) پیروی پیشوا کی لازم ہے — روسیہ منکر امامت کا (صفحہ ۲۲۱)

(ہ) دستِ علی کی ضرب کا جنبش میں ہے اثر — ان ابروؤں میں معجزہ ہے ذوالفقار کا (صفحہ ۷۴)

قسم دوم :- (الف) سر سے حاضر منقبت میں بے تامل ہوگیا — مدح حیدر میں کمیتِ خامہ دلدل ہوگیا

(ب) خونریز جس قدر کہ ہو اس سے عجب نہیں، — آتش فراق یار پدر ہے یزید کا (صفحہ ۲۱۴)

(ج) اک سال میں دس دن بھی جسے غم نہیں ہوتا — وہ شہر ہے جس میں کہ محرم نہیں ہوتا (صفحہ ۲۲۱)

(د) یا علی کہکر بتِ پندار توڑا چاہئے — نفس امارہ کی گردن کو مروڑا چاہئے (صفحہ ۲۵۰)

ظاہر ہے کہ مجھے قسم دوم کے اشعار کا تو جواب دینا نہیں ہے - ان میں محض کوئی نام آگیا ہے اور اُن سے کوئی شیعی عقیدہ کھلا ہوا نہیں ظاہر ہوتا - الف اور ج کے اشعار اگر ایک سنّی لکھنؤ میں بیٹھ کر کہے تو تعجب کا مقام نہیں، (ب) میں غم فراق کو یزید سے بڑھ کر سمجھنا اور ابروؤں کو ذوالفقار کا ماننا محض تشبیہی انداز بیان ہے اور نکتہ آفرینی - یا علی کہکر بُت توڑنا اس میں صریح اشارہ ہے اس حدیث کی طرف جس میں ذکر ہے کہ رسول اکرم صلعم نے حضرت علیؓ کو بُت اور اونچی قبر توڑنے پر مامور کیا تھا - اس قسم کے بیانات تو سنّیوں کے ہاں بھی ہیں - اور عام ہیں مثلاً :-

(الف) ذوقؔ کی پہلی غزل کے یہ مصرعے :- ۱: محبت اہلِ بیتِ مصطفےٰ کی دین برحق ہے - ۲: شاہِ نجف کے عشق میں دل میرا ڈوبا تھا ۳: غمِ آلِ نبی سے دانۂ ہر اشک نم میرا - حالانکہ ذوقؔ مسلّم طور پر سنّی تھے -

(ب) سید محمد مبین الدین صاحب مبینؔ مچھلی شہری نے (جو سنّی حنفی اور داغؔ مرحوم کے ارشد تلامذہ میں ہیں) ۱۳ رجب کو شیعوں کی ایک مجلس میں تعریفِ جناب امیرؑ میں ایک قصیدہ پڑھا تھا جس کا ایک مصرعہ مجھے اس وقت یاد ہے - ع

وہی علیؑ کہ جو تھے خاتمِ خلافتِ خاص

(ج) اور کسی دوسرے کی مثال کیوں دوں - خود مجھ پر ایک زمانہ حبِ علیؓ کے جوش کا ایسا گزرا ہے کہ جب میں نے مقبول احمد دہلوی کی تفسیر کے رد میں اپنی تفسیر "فبہت الذی کفر" لکھی جو ملک میں شایع ہوچکی ہے - اُس کے دیباچہ میں میں نے لکھا تھا کہ محبتِ علی میں مجھ کو وہ شغف اور غلو حاصل ہے کہ میں تفضیلتِ شیخین کو بدعت اور ایک امر خارج از امورِ دین سمجھتا ہوں" لیکن ان سب کا یہ مطلب نہیں ہے کہ میں اور یہ سب لوگ بھی شیعہ ہوگئے - رہے دوسرے قسم کے اشعار تو

(۱) مجھے سرے سے اسی میں شک ہے کہ یہ اشعار آتش کے ہیں، کیونکہ جب تمہید نمبر ۲ سعدیؔ و رومیؔ پر تشیع کا اتہام، حافظؔ کے نام سے الحاقی غزل اور قصاید - فردوسیؔ کے نام سے ہجو محمود میں الحاقی اشعار - کتابوں اور تصنیفوں میں تحریف ہمارے سامنے ہے تو آتش کے کلام میں الحاقی اشعار کا ہونا کون سی بڑی بات تھی - آتش کا دوسرا دیوان تتمہ ہے جو ان کی وفات کے بعد مرتب اور

شایع ہوا ہے - اس لئے اس میں کافی موقع الحاق کا تھا - چنانچہ ہم کو پہلی ہی غزل جو مقطع کے پانچ شعر کی ملتی ہے غالباً پنجتن کی رعایت سے اور اس میں شروع سے آخر تک ہر شعر میں شیعیت بھری ہے - پہلا دیوان اگرچہ اُن کی زندگی ہی میں طبع اور شایع ہو چکا تھا - لیکن اُس میں بھی الحاقی اشعار بیچ بیچ میں داخل کئے جا سکتے تھے - کیونکہ شاگرد خاص اور خلوت و جلوت کے حاضر باش جو صاحب تھے وہ شیعہ ہی تھے اور آتش جیسے بنگ نوش رند اور لااُبالی شاعر سے غالباً اس بیدار مغزی اور باخبری کی توقع نہیں کی جا سکتی تھی کہ اُس نے اپنے نام سے شایع شدہ دیوان کی ہر جگہ سے تنقیح اور جانچ کر لی ہو -

(۲) آتش کے حالات و صفات، اطوار و اشعار آپ کے سامنے ہیں - ان سے ایک حد تک آپ کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ ان اوصاف کے آدمی سے ہم کو کن کن باتوں کی توقع ہو سکتی ہے وہ زیادہ تر تو وراثت کے تصوف کہنے پر زیادہ مایل نظر آتا ہے، یا لکھنؤ کی فضا سے متاثر ہوتا ہے تو اس حد تک کہ کنگھی چوٹی، محرم کُرتی کے اشعار بھی کہہ جاتا ہے - لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ غزل کے مطالبات اور خصوصیات سے بے خبر نہیں ہو سکتا - غزل، غزل ہے نہ کہ مرثیہ و سلام - تغزل میں فرقہ وارانہ عقاید اور سخت لہجہ اور تبرے کی گنجایش کہاں ؟ چونکہ اس سے سخت تنگ نظری ٹپکتی ہے - اس لئے عموماً اساتذہ اور ثقہ لوگ اس سے اجتناب کرتے ہیں، آتش جس کے بارہ میں اہلِ نظر کا خیال ہے کہ غالب سے کسی طرح تغزل کی بلند پردازیوں میں کم نہ تھا، ہرگز اس کلیہ سے بے خبر اور اصولِ اخلاق سے منحرف نہیں ہو سکتا تھا -

(۳) مسلمان صاحب دیوان شعراء کا طریقہ یہ رہا ہے کہ برکت کے خیال سے شروع میں حمد و نعت (اور اگر شیعہ ہو تو) منقبت ضرور کہتے ہیں - آتش کے پہلے دیوان میں سوائے حمد معرفت کے شروع کے سات آٹھ صفحات تک کچھ ہے ہی نہیں - یہ آتش کیسا شیعہ تھا اپنی زندگی میں شایع ہونے والے دیوان میں نہ نعت کہی نہ منقبت - اور منقبت کہی تو وہ ردیف "لام" میں جا چھپی -

(۴) کسی شیعی شاعر کا بھی یہ رویہ دیکھا نہیں گیا کہ شروع کی منقبت کے علاوہ غزل کے ہر شعر میں ایک ہی عقیدے کا اظہار ہو - ایک ہی مذہب کی تبلیغ ہو - آتش ہی نے اپنے دیوان صفحہ ۲۴۴ پر ایک مطلع لکھا ہے :-

ورد و زباں جناب محمدؐ کا نام ہے　　قابل درود پڑھنے کے اپنا کلام ہے

بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ غزل نعتیہ ہے - مگر سوا اس شعر کے اور ایک شعر بھی نعت میں نہیں - اور یہ بات اُسی مذکورہ اُصول کے تحت ہے کہ ہر شعر میں کسی عقیدے کا اظہار معیوب ہے -

(۵) اسی نعتیہ مطلع کے بعد موقع منقبت کے ذکر کا تھا مگر آتش کو اس طرف توجہ نہیں ہوئی -

(۶) پھر کیا ایک واقعی شیعہ شاعر کے ہاں شیعیت کا اظہار اسی طرح ہوتا ہے کہ پوری پوری غزل اور ہر شعر میں (جو منقبت کی جگہ شروع میں ملا لکھی گئی ہو) اپنے عقیدہ کا اظہار کرے اور "شیطان کے نطفہ الخ" جیسے سخت اور گندہ لہجہ میں اپنا مذہب کھلائے اور خاص کر آتش جیسے بھولے بھالے - صوفی کے یہاں ؟

کیا اب بھی ان اشعار کے الحاقی ہونے میں کسی کو کچھ شبہ ہو سکتا ہے ؟ کیا یہ صاف نہیں معلوم ہوتا کہ کسی اور نے اُس کی غزل کو ردیف "لام" میں اس لئے لکھا کہ اس پر آتش کی یا دوسروں کی نظر جلد نہ پڑے ؟ پھر اگر یہ اشعار آتش کے ہوتے تو محمد حسین آزاد (جو مذہب کو مشتبہ کرنے کی فکر میں ہمیشہ رہتے ہیں اور نماز والی پوچ روایت تک اسی مقصد سے گڑھتے ہیں) کیوں نہ تذکرہ آتش میں کوئی غزل یا کوئی شعر ایسا نقل کر دیتے ؟ حالانکہ اُس نے آبِ حیات میں تصریح کر دی ہے کہ آتش کے دواوین اُس کی نظر سے گزرے ہیں - اگر اُس کو یہ اشعار مل جاتے تو کیوں نہ وہ آتش کا مذہب صاف صاف شیعہ لکھ جاتا - حالانکہ آزاد وہی ہیں جنھوں نے غالب کو "منصور فرقہ اسد اللّٰہیان منم" سے فایدہ اُٹھا کر اُن کو نصیری کہا ہے اور خوب خوب مزے لئے ہیں - اس کے علاوہ میں نہیں سمجھ سکتا کہ آتش جیسے استاد کے ہاں زبان کی یہ غلطیاں بھی مل سکیں گی ؟

(الف) پیروی پیشوا کی لازم ہے ؎ روسیہ منکر امامت کا۔ دوسرے مصرعہ میں اُس نے کہا ہے "منکر امامت کا روسیہ (ہو)" لیکن اس میں یا تو "کا" زاید ہے اس کی جگہ "ہے یا ہو" ہونا چاہیئے۔ اور یا محاورہ میں ناجایز تصرف کیا ہے اس لئے کہ محاورہ یوں ہے۔ "اس کا منہ کالا" یا "اُس کا روسیاہ" لیکن اُس کا روسیہ" درست نہیں"۔

(ب) دعائے آتش خستہ یہی ہے روز محشر کو ـــ اس میں "کو" حشو محض ہے۔

(ج) دل مرا بندہ نصیری کے خدا کا ہوگیا ـــ اس میں تعقید لفظی ہے اور مکروہ۔

بہرحال روز روشن کی طرح یہ بات نظر آرہی ہے کہ یہ سب "آزاد کے کسی اہل راز" کی ایجاد ہے، لیکن وہ اس کو بھول گیا کہ اس شدت و غلو، اس جوش و کثرت، اس لہجہ و طریقہ سے اور شبہ پیدا ہوجائے گا اور جب آتش جیسے بھولے بھالے اور تصوف گو سادہ مزاج شخص کے منہ پر یہ اشعار نہ کھلیں گے تو پڑھنے والے صاف معلوم کرلیں گے کہ یہ جعل و الحاق ہے۔

یہاں تک تو جوابات تھے اُن شکوک کے جو پیدا کئے گئے یا پیدا کئے جاسکتے تھے۔ آتش کے تسنن کے بارہ میں، اب مختصراً اسکے وجوہ تسنن بیان کرتا ہوں۔

(۱) آتش، صوفی اور سُنی باپ کا بیٹا تھا۔ خود تصوف گو تھا۔ سیدھا اور بھولا تھا اور مذہبوں کے جھگڑوں سے دور رہتا تھا یہ اوصاف بجائے خود اُس کے شیعہ ہونے کے خلاف ہیں۔

(۲) اُس زمانہ میں بادشاہ کے تشیع کا اثر رعایا پر بہت تھا۔ اور اکثر لوگ تبدیل مذہب کرکے شیعہ ہوجاتے تھے مگر صرف وہ جن کو دربار میں رسائی کا شوق اور مال و جاہ کا لالچ تھا۔

چنانچہ شیخ امام بخش ناسخ کو یہ شرف نصیب ہوا کہ بقول آزاد پہلے مذہب سنت و جماعت رکھتے تھے پھر شیعہ ہوگئے انکی زندگی تمام تر سیاسی چالوں میں گزری اور دُنیا طلبی کے ذرائع ان کو اچھے حاصل تھے۔ لیکن آتش کو دربار سے تعلق اور امرا بادشاہ کے ہاں رسائی کا شوق نہ تھا۔ اس نے بادشاہ کا خلعت واپس کردیا۔ اور ایک رئیس شاگرد سے ملتے ہو روپے لٹا دیئے۔ وہ متوکل، قانع و عزلت گزیں تھا۔ ایسے شخص پر اس وقت کی آب و ہوا کا اثر نہ پڑ سکتا تھا۔

(۳) کسی تذکرہ نویس نے آتش کو شیعہ نہیں لکھا یہاں تک کہ آزاد نے بھی نہ آتش کے تبدیل مذہب کا ذکر کیا نہ صاف طور اُس کو شیعہ لکھا۔ رہا اثر صاحب کا لکھنا تو اُنھوں نے یہ روش اختیار کی ہے کہ دوسرے لوگ جعلی روایات اور الحاق سے جو بنیادی اینٹ رکھ گئے تھے۔ اس پر پوری عمارت کھڑی کردی ہے۔ لیکن یہ نہ دیکھا کہ بنیاد ہی پانی پر تھی۔

(۴) آتش نے ایک دفعہ مرزا دبیر کے مرثیہ پر صاف کہدیا کہ "یہ مرثیہ تھا یا لندھور بن سعدان کی داستان"۔ اور ایک شیعہ مرثیہ جیسے مذہبی چیز پر ایسی سخت طنز نہیں کرسکتا۔

ہرچند کہ اس مضمون میں اب تک مرزا اثر صاحب کے مضمون پر استطراداً کچھ نقد و بحث آچکی ہے لیکن بعض اور باتیں بھی اُن مضمون میں ایسی ہیں جو کسی طرح نظرانداز نہیں کی جاسکتیں۔

(۱) مرزا صاحب غالباً بے خیالی میں ایک ایسی بات لکھ گئے ہیں، جس پر مطلع ہونے کے بعد یقیناً اُن کو اس سے اختلاف ہوگا اور وہ یہ کہ عام شعرائے لکھنؤ کا کلام تصوف سے خالی ہے۔ لیکن کیا اثر صاحب براہ کرم بتائیں گے کہ تصوف (جو جان تغزل خمیر تغزل بلکہ تمام تر تغزل ہوتا ہے اُس کے) لکھنؤ میں نہ ہونے کی کیا وجہ تھی یا ہوسکتی ہے؟ کیا اس کا جواب سوائے اس کے اور کچھ ہوسکتا ہے کہ وہاں شیعیت کا زور تھا اس لئے تصوف کا چرچا نہ تھا یعنی سرزمین لکھنؤ، مفتی محمد عباس جیسی ہستیاں تو پیدا کرسکتی تھی جو یہ کہہ سکے کہ (ایں کلام صوفیان شوم نیست الخ) لیکن خواجہ میر درد، میر سوز، مرزا مظہر، شاہ ولی، شاہ حاتم، میرا غالب اور آخر آخر میں آتش جیسے مقدس وجود نہ پیدا کرسکی۔

(۲) مرزا صاحب نے آتش کے مضمون میں آبِ بقا سے بھی استفادہ کیا ہے۔ چنانچہ ابتداء مضمون ہی میں حوالہ موجود ہے، لیکن خاص موقعوں پر وہ آزاد کی تقلید کر گئے ہیں۔ "فسانہ کیا" "بہانہ کیا" والے مشاعرے کے ذکر میں آبِ حیات نے لکھا تھا کہ نواب نے دوسرا خلعت دے کر رخصت کیا۔ یہی مرزا صاحب بھی نقل کر گئے۔ حالانکہ آبِ بقا میں ہے کہ آتش نے خلعت لینے سے انکار کیا بلکہ اُسے بھی ناسخ ہی کو دلوا دیا اور خود شاہی گڑگڑی پر قناعت کی۔ آتش جیسا متوکل شخص اور وہ معرکۂ خاص کہ ناسخ نے "دشمنی ہم پیشگی" برتی اور طرح کی اطلاع صرف ایک روز قبل آتش کو دی۔ اس صورت میں آتش کا خلعت قبول کر لینا۔ آتش کو کچھ اعلیٰ ثابت نہیں کرتا۔ بلکہ آبِ بقا کی روایت سے اس کی عالی ہمتی، سیر چشمی، اور صبر و توکل کا نہایت اعلیٰ نمونہ نظر آتا ہے اگر اثر صاحب کوئی جامع اور مختتم مضمون لکھ رہے تھے تو یا تو اپنے ممدوح کی بابت عالی ہمتی کی روایت لکھتے۔ جس سے اس کی شخصیت بلند معلوم ہو۔ یا پھر اصولاً دونوں روایتیں جمع کر دیتے۔ لیکن آخر یہ راز کیا ہے کہ کوئی مضمون تلاش و جستجو سے بھی لکھا جائے تو ایک مشہور و مسلم افسانہ گو مورخ کی تقلید تو کی جائے اور دوسرے مورخ کو یوں نذر تغافل کیا جائے گویا اس کا وجود ہی نہ تھا اگر آبِ بقا بروئے کار نہ آیا ہوتا یا اثر صاحب نے اس سے استفادہ نہ کیا ہوتا تو کچھ حرج نہ تھا۔ لیکن وضعداری اور آزاد پرستی کم سے کم اتنی تو ہو کہ آنکھ بند کر کے اس کو امام بنایا جاتا ہے۔

سلسلۂ سخن میں لکھنا پڑتا ہے کہ آبِ حیات ہرگز اس قابل نہیں کہ اس پر اعتبار کیا جا سکے۔ اس کی دروغ نویسی اس حد تک پہونچی ہوئی ہے کہ مرزا عسکری صاحب (مترجم تاریخ ادب اُردو از رام بابو سکسینہ) کو دیباچہ ترجمہ تاریخ ادب اُردو میں لکھنا پڑا کہ اُس نے افسانہ نویسی کی ہے۔ تاریخ نہیں لکھی۔ اس نے کہیں کہیں ایسی باتیں لکھی ہیں جن کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں اور یہ تنقیدیں جو برابر نکلتی آ رہی ہیں لازمہ اور خمیازہ ہیں ان غلطیوں کا جو آزاد نے آبِ حیات میں کی ہیں۔

(۳) مرزا صاحب نے اُستاد سے نزاع والی روایت بھی جس کی حقیقت آپ اوپر پڑھ آئے ہیں۔ آبِ حیات سے نقل کر دی۔ تنقیدی نظر نہ ہونے کے علاوہ مرزا صاحب یہ بھی تو نہیں درج کرتے کہ اور تذکرہ نویسوں کے ہاں اس کا ذکر تک نہیں تاکہ پڑھنے والوں کو یہ تو معلوم ہو جائے کہ آزاد اس روایت میں منفرد ہیں۔ پھر جو درجہ اُس کا قایم ہو سکتا وہ اپنے دل میں اس روایت کا قایم کرتے۔

میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر مرزا صاحب کو آتش کے حالات میں تلاش و تحقیق یعنی ریسرچ کرنا نہیں تھا اور درایت و تنقید کی بجائے تقلید منظور تھی تو پھر مضمون کی ضرورت ہی کیا تھی ؟۔

(۴) مرزا صاحب نے بھی وہی آزاد کا سا یقین و اطمینان پیدا کر کے مذہب کی بابت لکھ دیا کہ "شیعہ تھا" گویا یہ مسلم ہے اور اگر پوچھا جائے کہ حضور یہ دوٹوک فیصلہ کسی اور نے بھی کیا ہے جو آپ نے جلدی سے لکھ دیا ؟ تو شاید جواب آسان نہ ہو۔ آزاد ہی کو دیکھیے دواوین دیکھ چکا ہے، مگر تشیع پر اشعار نہیں لکھتا۔ اس کا دل خود چاہتا ہے کہ لکھنؤ کے دور تشیع کے ایک نامی شاعر کو شیعہ کر دکھائے، مگر کوئی بات نہیں ملتی، ناچار ایک پوچ روایت گڑھتا ہے اور زور پیدا کرنے کے لئے ایک دوسرے شخص کو اپنی مدد کے لئے بلاتا ہے کہ جو کچھ راست و دروغ ہو برگردنِ راوی "مگر وہ بھی کر در ثابت ہو" پھر کوئی تذکرہ نویس اس کو شیعہ نہیں لکھتا یہ جناب نے کیسے فیصلہ صادر کر دیا۔ کرسی عدالت پر بھی تو اتنی جلد حکم نہیں لگایا جاتا۔ اس سے بھی بڑھ کر بوالعجبی اور مرزا صاحب کی دلی پریشانی وہاں ظاہر ہوتی ہے۔ جہاں یہ پُرلطف جملہ لکھا ہے "وہ ایک آزاد شاعر تھا اور باستثناء اُن حالتوں کے جب وہ کسی مذہبی عقیدے کا اظہار کرنا چاہتا ہے۔ یہ بھول جاتا تھا کہ اُس کا مذہب کیا ہے؟ واہ کیا خوب استثناء کیا ہے۔ آٹے سے بال نکالنا اسے کہتے ہیں، لیکن اب بھی نتیجہ صاف یہی نظر آ رہا ہے کہ مرزا صاحب پیش بندی کرنا اور ایک گنجایش نکالنا چاہتے ہیں اور جس طرح آزاد اور "اہلِ راز" کے پیدا کردہ شبہوں اور موقعوں سے مرزا صاحب نے فایدہ اُٹھایا ویسے ہی مرزا صاحب کی تحریر سے کسی دوسرے کو فایدہ اُٹھانے کا موقعہ ملے۔

(۵) مرزا صاحب نے اپنے مضمون میں جہاں آتش کے اشعار کی تقسیم کی ہے۔ وہاں مسئلہ "رویت" کا عنوان قایم کرکے یہ تین شعر لکھے ہیں :-

(الف)　افترا ہے روزِ روشن یار کے دیدار کا　　بوئے گل آتش کہیں ہوتی ہے محبوسِ نظر

مرزا صاحب نے اس پر نوٹ لکھا ہے "دیدار اس کی معرفت دل سے ہے۔ آنکھیں نہیں دیکھ سکتی ہیں" لیکن سخت تعجب ہے کہ مرزا صاحب نے اس کو مسئلہ رویت کے عقیدے پر شاعر کی رائے سمجھا۔ حالانکہ صاف نظر آرہا ہے وہ مضمون آفرینی کے طور پر یہ کہہ رہا ہے۔" ہمیں تو اس کی معرفت دل سے یہیں حاصل ہے۔ پھر دیدار کا انحصار صرف روزِ محشر پر ہم کیوں مانیں روزِ محشر پر دیدار کا انحصار ہمیں تو افترا معلوم ہوتا ہے۔

(ب)　وہ خلوتی اگر اے انجمن نظر آیا　　گرے گی برقِ جمال اس کی بند آنکھوں کو

مرزا صاحب کا نوٹ اس پر یہ ہے کہ :" دیدار اس لئے بھی محال ہے کہ اُس نے یہ شعر کہا۔ افسوس ہے کہ مرزا صاحب نے اس کو تو عقیدۂ رویت پر اظہارِ خیال سمجھا (حالانکہ اس میں محشر کا ذکر ہے نہ اس کا اشارہ حتیٰ کہ انجمن سے بھی محشر مراد نہیں لیکن آگے خود ہی (مقامِ حیرت) کے عنوان سے ایک شعر لکھا ہے، جو ٹھیک اسی مضمون و مفہوم کا ہے۔ اس سے عقیدۂ رویت پر اظہارِ خیال نہیں سمجھتے۔ وہ شعر یہ ہے :-

آنکھوں کو بند جلوۂ دیدار نے کیا　　اٹھا ادھر نقاب تو پردے پڑے ادھر

یہاں یہ بات بھی نظر انداز نہ کرنی چاہئے کہ آنکھیں جلوہ دیکھنے کے بعد بند ہوں گی نہ کہ دیکھنے سے قبل۔ پس دیدار اور ایفائے وعدہ دیدار تو ہوگیا۔ رہا آنکھوں کا بند ہوجانا تو یہ اُس کے حسن کا کمال ہے اور اپنے ظرف کی کمی۔

(ج)　روزِ محشر نگہ کے تیر کی منزل نہ ہو　　اُٹھ چکا روزِ قیامت روئے قاتل سے نقاب

مرزا صاحب لکھتے ہیں کہ رویت کا محال ہونا اس میں بھی دکھایا ہے۔ افسوس کے بارے میں ہم کو مرزا صاحب کے خیالات نہ معلوم ہوسکے کہ دوسرے مصرعہ کا مطلب اُنھوں نے کیا سمجھا ہے۔ اس لئے کچھ لکھنا ذرا بے موقعہ ہے۔

ان اشعار کے مطلب و معنی کی طرح مختصراً اشارہ کیا جاچکا۔ لیکن مرزا صاحب کے اس جملہ نے "تصوف میں مسئلہ رویت مختلف فیہ ہے" ہم کو بہت دیر تک غرقِ حیرت رکھا۔

مرزا صاحب نے "تصوف میں رویت کا انکار" کہیں سے سُن لیا ہوگا۔ اس لئے اس استدلال سے کام لیا۔ بندہ نواز صوفیوں کے ہاں نفسِ رویت خداوندی سے انکار نہیں اور ہو بھی کیسے سکتا ہے؟ صوفی جو خدا کا طالب ہوتا ہے، کس منہ سے دیدارِ محبوب کا انکار کرے گا؟ بلکہ اختلاف اس امر میں ہے کہ یہاں اس دنیا میں اس جسمِ خاکی کے ساتھ اُن آنکھوں سے بھی دیدار ہوسکے گا یا نہیں؟ اس میں بعض قایل ہیں، ہوسکتا ہے اور بعض منکر۔ یہی اختلاف اسلام کے بعض فرق ظاہرہ میں بھی ہے اور معتزلہ نے اس سے صاف انکار کیا ہے (عقاید نسفی میں اس کی پوری بحث موجود ہے)۔

(نگار) جناب سراج مچھلی شہری کا یہ مضمون بہت پُرانا ہے، اتنا پُرانا کہ آج کسی کو یہ بھی یاد نہ ہوگا کہ یہ کب اور کہاں شایع ہوا تھا۔ لیکن چونکہ آج کل ریسرچ کرنے کا ذوق بڑھتا جارہا ہے، اس لئے جناب مچھلی شہری کا یہ مضمون محض اس غرض سے شایع کیا جارہا ہے کہ لوگ اس مسئلہ کی طرف بھی متوجہ ہوں، اور مجھے بڑی خوشی ہوگی اگر پروفیسر خلیل الرحمان اعظمی جو آتش کے پرستاروں میں سے ہیں، خصوصیت کے ساتھ اس گفتگو میں حصہ لیں۔

شمالی امریکہ کے اخبارات و رسایل

اشاعت، ترتیب اور پالیسی

(نیاز فتحپوری)

تعداد و اشاعت شمالی امریکہ کی آبادی اس وقت ۱۷ کرور کے قریب ہے اور رقبہ ایک کرور ۹۳ لاکھ کلومیٹر مربع۔ یہاں گیارہ ہزار سے زیادہ اخبار و جراید شایع ہوتے ہیں - ان میں ۱۸۵۵ روزنامے ہیں جن کی اشاعت ۵ کر، ۷ لاکھ ہے - یعنی تقریباً ہر تین آدمیوں کے لئے ایک اخبار ! - ہفتہ وار اخبار ۹۰۰۰ سے زیادہ شایع ہوتے ہیں اور باقی پندرہ روزہ اور ماہانہ ، بڑے بڑے شہروں میں بعض روزناموں کے چھ سات اڈیشن روز شایع ہوتے ہیں۔ ان میں ایک تہائی روزنامے وہ ہیں جن کے ہفتہ وار اڈیشن علٰحدہ شایع ہوتے ہیں اور علاوہ خبروں کے اپنے مواد کے لحاظ سے بہت دلچسپ و ضخیم ہوتے ہیں - وہاں کی آبادی کا پانچواں حصہ باقاعدہ اخبار پڑھنے کا عادی ہے۔

ضخامت بڑے بڑے شہروں میں روزناموں کے ہفتہ وار اڈیشنوں کی ضخامت معمولاً ۴۰ سے ۱۰۰ صفحات تک ہوتی ہے یہ ضخامت زیادہ تر اشتہارات کی کمی بیشی پر منحصر ہے - لیکن بڑے بڑے اخباروں کے ہفتہ وار اڈیشنوں کی ضخامت ۱۰۰ بلکہ اس سے زیادہ صفحات تک پہونچ جاتی ہے - چھوٹے شہروں میں ان ہفتہ وار اڈیشنوں کی ضخامت ۲۰ صفحات کے لگ بھگ ہوتی ہے -

چنانچہ نیویارک ٹائمس کا سنڈے اڈیشن تقریبًا ۵۰۰ صفحات کا ہوتا ہے جس میں نصف حصّہ اشتہارات کا ہوتا ہے -

ملکیت امریکی اخبارات و رسایل سب پرائیوٹ ملکیت ہیں ان میں سے بعض مذہبی ، علمی ، تجارتی و صنعتی اداروں کی طرف سے بھی شایع ہوتے ہیں - حکومت نہ کسی اخبار کی مالک ہے ، نہ نگراں - ہر اخبار کو اظہار خیال کی پوری آزادی حاصل ہے -

غیر ملکی زبان کے جراید وہاں ۴۰۰ ، اخبار چالیس غیر ملکی زبانوں میں شایع ہوتے ہیں - ان میں ۷۳ روزنامے ہیں - یہ عربی ، آرمینی ، اسپینی ، یونانی ، جرمن ، روسی ، پولش ، چینی و جاپانی زبانوں میں شایع ہوتے ہیں - یہاں امریکی حبشیوں کے بھی ۲۰۰ اخبارات و رسایل ہیں - جو مذہب ، سیاست ، تعلیم ، صنعت و تجارت مسایل پر گفتگو کرتے ہیں - حبشی اخباروں میں سب سے زیادہ مشہور پٹسبرگ کوریر ہے اور ماہانہ رسایل میں ابونی بڑا مقبول مصوّر رسالہ ہے غیر ملکی اخبار بھی وہاں بڑے شوق سے پڑھے جاتے ہیں - خصوصًا لندن ٹائمس (لندن) - لاموندے (پیرس) - ال ٹمپو (اٹلی) - پراودا (روس) -

معیار صحافت یہاں کے اخباروں کا معیار صحافت بہت بلند ہے اور وہ اپنی رائے کے اظہار میں بالکل آزاد ہیں - دنیا کی زیادہ سے زیادہ خبریں اور بین الاقوامی حالات شایع کرنا ان کا اولین مقصد ہے - اس باب

میں نیویارک ڈیلی نیوز کو بڑی اہمیت حاصل ہے جس کی اشاعت ۲۰ لاکھ سے زیادہ ہے۔
بعض چھوٹے چھوٹے اخبارات بھی اپنی ترتیب، اپنی زبان اور رائے کے لحاظ سے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔

سرمایہ و مصارف وہاں اخباروں کی ترتیب و اشاعت پر بڑا روپیہ صرف ہوتا ہے، لیکن یہ سب روزانہ فروخت اور اشتہارات کی آمدنی سے پورے ہوتے ہیں۔
نصف بلکہ نصف سے زاید حصہ وہاں کے اخباروں کا اشتہاروں کے لئے وقف ہوتا ہے جس سے مشتہرین اور عوام دونوں پورا فایدہ اُٹھاتے ہیں۔ بعض اخبارات توصرف اشتہار ہی کے لئے نکالے جاتے ہیں اور مفت تقسیم ہوتے ہیں۔
ہرچند وہاں کے اخبارات کی آمدنی کا ذریعہ وہاں کے مشتہرین ہیں، لیکن اخبار کی پالیسی پر ان کا کوئی اثر نہیں ہے۔ شعبۂ ادارت و شعبۂ انتظامیہ دونوں اپنی اپنی جگہ مستقل جداگانہ حیثیت رکھتے ہیں اور کوئی ایک دوسرے پر اثرانداز نہیں ہوسکتا۔

آزادیٔ رائے وہاں اخباروں کی آزادی کا مفہوم یہ ہے کہ وہ دنیا کی تمام خبریں شایع کرنے اور ان پر اپنا آزاد رائے دینے کا پورا حق رکھتے ہیں۔ حکومت مطلق دخل نہیں دے سکتی اور نہ ان سے کوئی بازپرس کرسکتی ہے۔ یہ آزادی انھیں صرف وہاں کے آئین حکومت ہی کی طرف سے حاصل نہیں ہے، بلکہ وہاں کی تمدنی روایات بھی شروع ہی سے ایسی ہی چلی آرہی ہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ انفرادی حقوق کی حفاظت کے سلسلہ میں وہاں کے اخبار قانوناً کوئی چیز ایسی شایع نہیں کرسکتے جس کو وہ ثابت نہ کرسکیں اور جس سے مقصود پبلک مفاد نہ ہو۔
وہ ملک کی سیاسی پارٹیوں میں سے جس پارٹی کو چاہیں اس کا ساتھ دے سکتے ہیں اور پبلک عمال پر بھی وہ پوری آزادی کے ساتھ جرح و تنقید کرسکتے ہیں۔

پالیسی اخبار کی پالیسی پبلشر کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور اس کی ادارت انھیں لوگوں کے ہاتھ میں دی جاتی ہے۔ جو اس پالیسی سے متفق ہیں۔
وہاں کے عملۂ ادارت میں ایک اگزکیٹو اڈیٹر ہوتا ہے اور اس کے متعدد اسسٹنٹ جو مختلف شعبوں کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔
خبریں حاصل کرنے کے لئے وہاں جس جد و جہد سے کام لیا جاتا ہے اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ جب ایک مشنری ڈاکٹر لیونگ اسٹون، افریقہ جانے کے بعد تین سال تک لاپتہ رہا تو نیویارک ہیرلڈ نے اپنے ایک نامہ نگار کو خاص طور سے مامور کیا کہ وہ افریقہ جاکر پتہ چلائے اور وہ دو سال کی سرگردانی کے بعد بمشکل ایک دور افتادہ گاؤں میں اس کا پتہ چلا سکا جو عرصہ سے یہاں بیمار پڑا ہوا تھا۔
اخباروں کے نامہ نگار وہاں کے صدر سے ہر قسم کا سوال کرسکتے ہیں کہ وہ اخلاقاً ہر سوال کا جواب دینے پر مجبور ہے۔

اخباری یونین اخبار میں کام کرنے والوں کی وہاں متعدد یونین ہیں۔ وہاں کی نیوز پیپر گلڈ میں ۲۸ ہزار افراد اڈیٹوریل شعبہ کے شامل ہیں اور ایک لاکھ سے زیادہ دوسرے شعبوں کے۔
وہاں تعلیم صحافت کے ۱۱۰ اسکول ہیں جو مختلف یونیورسٹیوں سے وابستہ ہیں۔ یہاں ان کو تاریخ، اقتصادیات، ادب، سائنس، سکوشیالوجی اور بین الاقوامی سیاست کی تعلیم دی جاتی ہے۔

باب الاستفسار

(ا)

جہاد اور جزیہ

(ایک صاحب - لکھنؤ)

قرآن پاک کی ایک آیت ہے :-

"قاتلوا الذین لا یومنون باللہ ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم اللہ و رسولہ ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتیٰ یعطوا الجزیۃ عن ید وہم صاغرون"

(جنگ کرو اُن سے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں لاتے، جو اُن چیزوں کو حرام نہیں سمجھتے جن کو خدا اور رسول نے حرام بتایا ہے، نہ صاحب کتاب ہونے کے باوجود سچے دین کو قبول کرتے ہیں ان سے لڑو یہاں تک کہ وہ رعیت بن کر جزیہ دینا منظور کر لیں)

اس آیت کے پیش نظر اسلام پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مقصود صرف یہ تھا کہ جنگ کرے اور غیر مسلموں سے جزیہ وصول کیا جائے - اور اگر یہ صحیح ہے تو یقیناً اسلام کی پیشانی پر بڑا بدنما داغ ہے -

---

(نگار) آپ کا یہ ارشاد بالکل درست ہے کہ اگر اس آیت کا مفہوم یہی ہے تو یقیناً اسلام پر یہ الزام عاید ہوتا ہے کہ اس نے محض جزیہ کی خاطر جنگ کی، چنانچہ عیسائی عام طور پر اپنے اس اعتراض کے ثبوت میں کہ "محمد کے ایک ہاتھ میں قرآن تھا اور دوسرے ہاتھ میں تلوار" اسی آیت کو پیش کرتے ہیں - لیکن حقیقت بالکل اس کے خلاف ہے -

قبل اس کے کہ اس خاص مسئلہ پر گفتگو کی جائے، یہ ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ احکام قرآنی دو نوعتیں رکھتے ہیں، بعض احکام تو بالکل اصولی حیثیت رکھتے ہیں، جیسے روزہ، نماز، حج، زکوٰۃ حدود و قصاص وغیرہ کے احکام اور بعض وقت و حالات اور .... خاص اسباب سے تعلق رکھتے ہیں یعنی جب وہ اسباب پیدا نہ ہوں تو ختم ہو جائیں تو کالعدم ہو جاتے ہیں -

حرب و جہاد، اور جنگ و قتال کے سلسلہ میں جتنے احکام قرآن میں پائے جاتے ہیں - ان میں صرف ایک حکم بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور باقی تمام مخصوص حالات و اسباب سے وابستہ ہیں اور غیر مستقل -

سب سے پہلے وہ حکم سُن لیجئے جو حرب و جہاد سے اصولی تعلق رکھتا ہے - سورۂ بقر میں جہاں حج و صیام وغیرہ کی بابت قطعی احکام صادر کئے گئے ہیں وہیں اصول جہاد کے متعلق بھی ایک قطعی ہدایت کر دی گئی ہے، کہ :-

"قاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدین"

(تم انھیں سے جنگ کرو جو تم سے جنگ کرتے ہیں - اور ان حدود سے آگے نہ بڑھو کیونکہ اللہ حد سے گزر جانے والوں کو دوست نہیں رکھتا)

دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ قرآن نے مسلمانوں کو مدافعانہ جنگ کی اجازت دی ہے، جارحانہ جنگ کی نہیں - یعنی

صرف اُس وقت وہ تلوار اُٹھا سکتے ہیں جب دوسروں کی تلواریں ان کے خلاف کھنچ جائیں یا کھنچنے والی ہوں۔
پھر آپ رسول اللہ کے تمام غزوات پر نگاہ ڈالئے تو معلوم ہوگا کہ آپ نے کبھی اس حکم سے انحراف کیا اور جتنی لڑائیاں آپ کو لڑنا پڑیں وہ سب اپنی اور اپنی جماعت کی جان بچانے کے لئے۔ یہاں تک کہ بصورت کامیابی آپ نے نہ دشمنوں سے کوا انتقام لیا اور نہ اس پر کسی سختی کو روا رکھا۔
اس سلسلہ میں بعض حضرات جنگ بدر کے پیش نظر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کی ابتدا خود رسول اللہ کی طرف سے ہوئی اور وہ اس طرح کہ ایک تجارتی قافلہ کو جو شام سے لوٹ کر مکہ جارہا تھا، راستہ میں نخلہ کے مقام پر لوٹا اور اس کے سردار عبداللہ بن حضرمی کو قتل کر دیا گیا۔
یہ واقعہ اپنی جگہ صحیح ہے۔ لیکن اس کی ذمہ داری قطعاً رسول اللہ پر عاید نہیں ہوتی۔ اصل واقعات یہ ہیں کہ ہجرت نبوی کے بعد جب مدینہ میں اشاعت اسلام وسیع ہوئی تو قریش مکہ کا جذبۂ انتقام زیادہ بھڑک اُٹھا اور رسول اللہ اور مہاجرین انصار کے خلاف بڑی منظم سازش شروع کر دی، مدینہ پر زبردست حملہ کی طیاریاں کرنے لگے، اور محض لڑائی کا بہانہ ڈھونڈھنے کیلئے اپنے چھوٹے چھوٹے دستے مدینہ کی طرف بھیجنے لگے جو مدینہ کی چراگاہوں سے اونٹ وغیرہ پکڑ لاتے تھے۔
یہ زمانہ رسول اللہ کے لئے بڑی فکر و تشویش کا زمانہ تھا کیونکہ آپ سمجھتے تھے کہ اگر انھوں نے حملہ کر دیا، تو ہزاروں قریش کے مقابلہ میں تین چار سو مہاجرین و انصار مشکل ہی سے کامیاب ہوسکتے ہیں، علاوہ اس کے خود مدینہ کے بھی بعض یہودی (مثلاً عبداللہ ابن ابی) رسول اللہ کے دشمن ہوگئے تھے اور کفار مدینہ کو مسلمانوں کے حالات سے آگاہ کرتے تھے۔ الغرض رسول اللہ اسوقت چاروں طرف دشمنوں سے گھرے ہوئے تھے اور اپنے تحفظ کے لئے وہ قریش کے حالات اور ان کے ارادے معلوم کرنے کے لئے آپ بعض اصحاب کو قرب وجوار میں بھیجتے رہتے تھے۔
چنانچہ سنہ ۲ھ میں آپ نے ایک جماعت عبداللہ ابن جحش کی سرکردگی میں بھی اسی غرض سے روانہ کی کہ نخلہ پہونچ کر معلوم کریں کہ قریش حملۂ مدینہ کی کیا تدابیر سوچ رہے ہیں۔ جب عبداللہ ابن جحش نخلہ پہونچے تو اتفاق سے اُسی وقت قریش کا ایک تجارتی قافلہ بھی شام سے یہاں پہونچا۔ عبداللہ بن جحش نے اس قافلہ پر حملہ کر دیا اور اس کا سردار عبداللہ بن حضرمی مارا گیا۔ جب اس کا علم رسول اللہ کو ہوا تو آپ بہت برہم ہوئے اور عبداللہ ابن جحش کو بہت برا بھلا کہا، کیونکہ یہ حرکت انھوں نے رسول اللہ کی اجازت کے بغیر کی تھی، اور ایسا کرنا خلاف مصلحت بھی تھا کیونکہ اس کے معنی یہ تھے کہ قریش میں اشتعال پیدا کرکے انھیں جنگ پر آمادہ کیا جائے، حالانکہ مسلمانوں کی کمزور جماعت اس کے لئے بالکل آمادہ نہ تھی۔
اتفاق سے اسی وقت ابوسفیان کی سیادت میں بھی ایک تجارتی قافلہ شام سے مکہ کی طرف لوٹ رہا تھا۔ ابوسفیان کو اندیشہ تھا کہ ممکن ہے اس کے قافلہ سے بھی مزاحمت کی جائے اور اسی خیال سے اس نے اہل مکہ کو کہلا بھیجا کہ کچھ آدمی حفاظت قافلہ کے لئے بھیجدئے جائیں۔ لیکن ابوسفیان کا یہ محض خیال ہی خیال تھا، کیونکہ اس سے مسلمانوں نے کوئی مزاحمت نہیں کی اور قافلہ صحیح وسلامت مکہ پہونچ گیا۔ اس کے چند دن بعد رمضان سنہ ۲ھ میں ایک ہزار کی جمعیت کے ساتھ قریش نے مدینہ پر چڑھائی کر دی، جبکہ رسول اللہ کے پاس نوعمر لڑکے ملا کر صرف ۳۱۳ کی جمعیت تھی۔ ان حالات کے پیش نظر یہ سمجھنا کہ جنگ بدر میں چھیڑ پہلے مسلمانوں کی طرف سے ہوئی ناقابل یقین ہے۔ کیونکہ مسلمان اس وقت بہت کمزور تھے اور وہ کبھی پیشقدمی نہیں کرسکتے تھے، ہاں اگر ان کی جماعت زیادہ ہوتی اور قریش کی کم، تو البتہ کہا جاسکتا تھا کہ وہ اپنی اکثریت سے فایدہ اُٹھانا چاہتے تھے۔
الغرض جنگ بدر میں مسلمانوں کی طرف سے کوئی جارحانہ اقدام نہیں ہوا اور یہ لڑائی بھی بالکل مدافعانہ تھی۔
اس بیان سے یہ بات غالباً واضح ہوگئی ہوگی کہ اسلام میں جنگ جہاد یا حرب وقتال کی اجازت جن حالات میں دی گئی ہے

اس کا تعلق نہ اشاعت اسلام سے ہے نہ حصول خراج سے بلکہ صرف اپنی حفاظت و مدافعت سے۔

اب آیئے آیت زیر بحث پر غور کریں کہ اس میں کیوں کافروں اور غیر مسلم (صاحب کتاب) قوموں کے خلاف فوجکشی کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں قرآن کے بعض احکام خاص اسباب و حالات سے تعلق رکھتے ہیں، اس آیت کا تعلق بھی مخصوص حالات و اسباب سے ہے۔

قرآن کی آیات کا صحیح مفہوم جاننے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے یہ دیکھ لیا جائے کہ وہ کس وقت، کن حالات میں نازل ہوئی ہیں۔ اور اسی کے مطابق ان کا مفہوم متعین کرنا چاہئے۔

یہ آیت سورۂ توبہ کی ہے اور نویں سال ہجرت میں رحلت سے کچھ زمانہ پہلے نازل ہوئی تھی، جب غزوۂ تبوک کا مرحلہ آپ کے سامنے تھا۔ اس لئے ضروری ہے کہ پہلے غزوۂ تبوک کی داستان سنا دی جائے۔

ظہور اسلام کے وقت عربستان دو حکومتوں کے زیر اثر تھا۔ ایک رومی حکومت، دوسری ایرانی حکومت۔ اور یہ دونوں آپس میں دست و گریباں رہا کرتی تھیں۔ جب جنگ بدر کے بعد بہت سے عرب قبایل نے اسلام قبول کر لیا اور مسلمانوں کے اثرات وسیع ہونے لگے تو ان دونوں حکومتوں کی تشویش بڑھی، خصوصیت کے ساتھ حکومت رومہ کو اسلام کی کامیابیاں بہت شاق گزریں، کیونکہ وہ خود اس فکر میں تھی کہ قرب و جوار بلکہ تمام عربستان کو عیسائی بنا لیا جائے۔

پھر چونکہ حکومت رومہ بخوبی واقف تھی کہ اسلام جس جوش و خروش کے ساتھ ابھر رہا ہے اس کا مقابلہ وہ مذہبی و اخلاقی حیثیت سے تو کر نہیں سکتی، اس لئے صرف یہی ایک صورت رہ گئی تھی کہ وہ فوجی قوت سے کام لے۔ چنانچہ قیصر نے ایک بڑی فوج اس غرض سے طیار کرنا شروع کی۔

جب یہ خبریں رسول اللہ کو پہونچیں کہ رومی فوجیں مدینہ پر یلغار کی طیاریاں کر رہی ہیں تو آپ نے اصحاب سے مشورہ کیا کہ اس صورت میں کیا کرنا چاہئے، اور آخرکار یہ طے پایا کہ رومی فوجوں کو مدینہ تک پہونچنے کا موقع نہ دیا جائے بلکہ آگے بڑھ کر ان کو روکا جائے۔ چنانچہ مدینہ اور دمشق کے درمیان مقام تبوک پر پہونچ کر مسلم فوجوں نے اپنا کمپ قائم کیا اور انتظار کرنے لگے۔

جب بعد کو معلوم ہوا کہ قیصر نے فوجکشی کا ارادہ ترک کر دیا ہے تو اسلامی افواج بھی مدینہ لوٹ آئیں۔ یہی وقت تھا اور یہی موقع جب یہ آیت نازل ہوئی تھی اور یہ حکم دیا گیا تھا کہ رومی فوجوں سے لڑو اور ان کو مغلوب کرکے ان سے جزیہ وصول کرو۔

ظاہر ہے کہ یہ جنگ ٹل گئی محض اس لئے کہ قیصر حملہ کرنے کی جرأت نہ کر سکا، لیکن اگر وہ ایسا کرتا تو مسلمانوں کی یہ جنگ بھی خالص مدافعانہ ہوتی نہ کہ جارحانہ۔ جس کا بڑا ثبوت یہ ہے کہ رسول اللہ یہ جان لینے کے بعد کہ قیصر نے حملہ کا خیال ترک کر دیا ہے تبوک سے لوٹ آئے، حالانکہ اس وقت آپ سلطنت رومہ کے دروازہ تک پہونچ چکے تھے اور اپنی ۳۰ ہزار مسلح فوج سے بآسانی حکومت رومہ کا تختہ اُلٹ دے سکتے تھے، لیکن اس صورت میں جنگ کی صورت جارحانہ ہو جاتی۔ جس کی قرآن پاک نے کبھی اجازت نہیں دی۔ اس سے قبل جزیہ کی بابت کوئی آیت نازل نہیں ہوئی تھی اور پورے کلام پاک میں صرف یہی ایک آیت ہے جس نے وصول جزیہ کی ہدایت کی لیکن صرف ان اہل کتاب (نصاریٰ و یہود وغیرہ) سے جو لڑائی میں مغلوب ہو کر یا از خود پناہ کے طالب ہوں۔

اس سلسلہ میں شام کے بعض عیسائی، یہودی، مجوسی قبایل وغیرہ سے بے شک جزیہ کا معاہدہ ہو گیا تھا۔ لیکن یہ آیت تابع یا ضمنی صراحت ہے اس آیت کی۔ کیونکہ یہ تحریک خود ان قبایل کی طرف سے ہوئی تھی، جو سلطنت رومہ کی سختی و مظالم کی طرف سے سخت تنگ آ چکے تھے اور وہ مسلمانوں کی پناہ میں آنا چاہتے تھے، رسول اللہ نے خود جبر و سختی سے جزیہ دینے پر انھیں مجبور نہیں کیا تھا۔

غالباً نامناسب نہ ہوگا اگر اس سلسلہ میں جزیہ کی حقیقت پر بھی ایک نگاہ ڈال لی جائے۔
جزیہ کے متعلق یہ عام خیال کہ وہ مذہبی ٹیکس تھا، بالکل غلط ہے۔ بلکہ وہ ملکی ٹیکس یا خراج تھا جو ماتحت حکومتوں پر ان کے تحفظ امن و سکون کی ذمہ داری کے سلسلہ میں عاید کیا جاتا تھا۔
رسول اللہ نے جن بعض چھوٹی چھوٹی غیر مسلم ریاستوں پر جزیہ یا خراج عاید کیا تھا اس کی نوعیت یہ تھی کہ وہ اپنے مذہب اپنے قانون، اپنے نظم و نسق، اپنی تجارت و مالی انتظام میں بالکل مختار و آزاد تھیں اور ان سے کسی قسم کا کوئی تعرض نہیں کیا جاتا تھا، بلکہ اس صورت میں کہ کوئی دوسری حکومت ان پر حملہ آور ہو، ان کی مدد کی پوری ذمہ داری لی جاتی تھی۔ وہ فوجی خدمت پر بھی مجبور نہ تھے، اور امن و سکون کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے تمام ذرائع ان کو حاصل تھے۔ ان مراعات کے عوض ان پر جزیہ یا ٹیکس ضرور عاید کیا جاتا تھا جسے مدینہ کی مرکزی حکومت ان کی راحت و آسایش اور تدابیر حفاظت پر صرف کرتی تھی۔
اب جزیہ کی نوعیت کو بھی دیکھ لیجئے کہ وہ کیا تھی۔ عورتیں، بوڑھے، نابالغ مرد، اندھے، اپاہج، غربا، غلام اور اکابر مذہب جزیہ سے مستثنیٰ تھے اور جزیہ کی مقدار صرف ایک دینار سالانہ تھی جو اس وقت کے حساب سے دس بارہ روپیہ سالانہ سے زیادہ نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے مسلمانوں کو دیکھئے کہ وہ زکوٰۃ ادا کرنے پر مجبور تھے جس کی کوئی حد مقرر نہ تھی اور بعض صورتوں میں ہزاروں روپیہ تک پہونچ جاتی تھی، اور فوجی خدمت بھی ان کے لئے لازم تھی۔
اب غور کیجئے کہ ان مراعات اور آسانیوں کے عوض جو غیر مسلموں کو حاصل تھیں، اگر ان سے صرف ایک روپیہ ماہوار وصول کیا جاتا تھا تو کیا اسے جبر و ظلم قرار دیا جائے گا اور یہ اگر یہ واقعی کوئی زیادتی تھی تو مسلمان، غیر مسلموں سے زیادہ اس کے شکار تھے۔

---

(۲)

لفظ ہونق کی اصلیت

(عبدالمجید صاحب - سہارن پور)

اُردو میں ہونق احمق کے معنی میں مستعمل ہے۔ لیکن اس لفظ کی ترکیب سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ کسی اور زبان کا ہے اور چونکہ ق اس کا مشدد ہے اس لئے خیال عربی کی طرف جاتا ہے۔ صاحب نوراللغات نے لکھا ہے کہ عربی لفظ ہنّق کی بگڑی ہوئی صورت ہے، کیا یہ صحیح ہے؟

(نگار) یہ لفظ یقیناً عربی سے ہے، لیکن ہنّق سے نہیں، کیونکہ ہبنّق میں ب بھی ہے جو اصلی معلوم ہوتی ہے اور رہنّق میں ب کا کہیں پتہ نہیں۔ علاوہ اس کے ہنّق کے معنی عربی میں ہیں "رنج و غم سے بیکار ہو جانا" اور رہنّق اُردو میں احمق کو کہتے ہیں۔ اسلئے صاحب نوراللغات کی تحقیق صحیح نہیں۔
یہ لفظ دراصل عربی لفظ "ہبنّقہ" کی بگڑی ہوئی صورت ہے، جو عربی کے عوامی قصص و حکایات کی مشہور شخصیت تھی۔
اس کی حماقتوں کی بہت سی کہانیاں عربی میں پائی جاتی ہیں، چنانچہ منجملہ ان کے ایک یہ بھی ہے کہ وہ اپنی شناخت کے لئے گلے میں کوڑیوں کا ایک ہار ڈالے رکھتا تھا۔ اتفاقاً ایک دن یہ ہار اس کے بھائی نے اپنے گلے میں ڈال لیا۔ صبح کو جب ہبنّقہ بیدار ہوا تو دیکھا کہ ہار بھائی کے گلے میں ہے، دیکھ کر حیران ہو گیا اور پوچھا کہ اگر تو میں ہے تو میں کہاں ہوں اور اگر میں تو ہے تو تو کہاں ہے، اس سے زیادہ لطیف حکا

اس کی حماقت کی یہ ہے کہ ایک دن لوگوں نے اذان دینے کو کہا۔ چنانچہ اس نے اذان دی، لیکن اس کے بعد ہی مسجد سے نکل کر بہت تیزی کے ساتھ بھاگا اور دور تک چلا گیا۔

لوگوں نے پوچھا یہ کیا حرکت تھی۔ بولا کہ" میں اپنی آواز سننے کے لئے گیا تھا کہ دیکھوں وہ کہاں تک پہونچی تھی"

---

(۳)

ارامی، عبرانی، سریانی، کلدانی وغیرہ

(محمد کریم الدین - بہار)

جزیرہ نمائے عرب کی قدیم زبانوں میں عربی کے علاوہ اور بھی کئی زبانوں کا ذکر کیا جاتا ہے - مثلاً سامی، ارامی، عبرانی، سریانی اور کلدانی وغیرہ - لیکن یہ کچھ پتہ نہیں چلتا کہ ان کا ایک دوسرے سے کیا تعلق تھا اور ان میں قدیم ترین زبان کون تھی اور کن لوگوں میں رائج تھی۔

(نگار) ان تمام زبانوں میں سامی زبان کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور عربی، عبرانی، سریانی و کلدانی وغیرہ سب سامی زبان کی شاخیں ہیں - سام، نوح کے بیٹے تھے اور جو زبان ان کے زمانہ میں رائج تھی اسی کو سامی کہتے ہیں جس سے عبرانی، سریانی و کلدانی وغیرہ مختلف زبانیں نکلی ہیں -

سریانی اب بھی مذہبی لٹریچر کی حیثیت سے سریان و کلدان کے کنائسں میں رائج ہے اور سریان مسیحیوں کی ایک جماعت ہے جو سوریا اور دجلہ و فرات کے علاقہ میں پائے جاتے ہیں - یہ کیتھولک عیسائی ہیں اور ان کی جماعت نہ صرف عرب، بلکہ ہندوستان میں بھی مالنکاری عیسائیوں کے نام سے جنوبی ہند میں پائی جاتی ہے - یہ سب اپنے کنیساؤں میں سریانی زبان استعمال کرتے ہیں -

عبرانی یا عبری زبان، عبرانیوں کی زبان ہے، یہ جماعت ہے یہودیوں کی ہے جسے اسرائیلی بھی کہتے ہیں (موجودہ حکومت اسرائیل میں بھی زبان رائج ہے) - اس جماعت کو عبرانی اس لئے کہتے ہیں کہ اسرائیل کے آبا و اجداد میں ایک شخص عابر کے نام کا تھا اور یہ نسل اسی سے چلی ہے - یہ زبان قدیم عربی زبان ہی کی ایک شاخ ہے -

---

کلدانی نام ہے اس قدیم زبان کا جو یہودیوں نے عہد عتیق کی کتابیں مرتب کرنے میں استعمال کی تھی - سریانی اور حبشی زبانوں کو بھی کبھی اسی نام سے پکارا جاتا ہے - عربی اور عبرانی البتہ اس سے مختلف تھیں - یہ زبان سریانی سے بہت ملتی جلتی ہیں -

کلدان، حوالی بغداد کا وہ علاقہ ہے جہاں کسی وقت سومیری اور اکادی حکومتیں قائم تھیں اور بابل و اُدر ان کے مرکز تھے -

---

ارامی زبان بھی عربی و عبرانی کی طرح سامی زبان ہی کی ایک شاخ ہے جو بابل میں بھی رائج تھی اور بزمانۂ مسیح فلسطین میں بھی - عہد عتیق کے بعض صحایف مثلاً نبوت دانیال اور سفر عزرا اسی زبان میں منتقل کئے گئے تھے -

ارامی قوم دو ہزار قبل مسیح پائی جاتی تھی اور اس کا سلسلۂ نسب ارام بن سام سے ملتا ہے -

باب الانتقاد

حضرت مسیح کشمیر میں

(نیاز فتحپوری)

مولانا محمد اسد اللہ قریشی نے جو بارہ مولا (کشمیر) کے متوطن ہیں حال ہی میں اس نام سے ایک کتاب شایع کی ہے جس میں ت کیا گیا ہے کہ واقعہ صلیب کے بعد حضرت عیسیٰ رومی سلطنت کی گیرو دار سے بچنے کے لئے مع اپنی والدہ حضرت مریم کے (جن کو ری بھی کہتے ہیں) ہجرت کرکے پہلے ایران آئے، پھر افغانستان و ہندوستان ہوتے ہوئے کشمیر پہونچے، یہیں وفات پائی، یہیں مدفون ئے اور آپ کی قبر سرینگر میں اب بھی مرجع خلایق ہے جو یوز آصف نبی کے مزار کے نام سے مشہور ہے۔

حضرت عیسیٰ کے متعلق عرصہ سے یہ عقیدہ چلا آرہا تھا کہ انھوں نے صلیب پر جان دی اور پھر خدا نے اپنے پاس اٹھالیا، یہانتک ، ان کا مستقر بھی فلک چہارم قرار دیدیا گیا۔ لیکن اس وقت تمام دنیا (یہاں تک کہ عیسائیوں کے ایک طبقہ نے بھی) تسلیم کرلیا ہے جب آپ صلیب سے بچ نکلے تو آپ نے رومہ کے حدود سے ہجرت اختیار کی، کیونکہ وہاں پھر اسی گیرودار کا اندیشہ تھا۔

یہاں اس بحث کا موقع نہیں کہ واقعہ صلیب اور "رفع الی السماء" کے متعلق قرآن پاک کیا کہتا ہے، کیونکہ اس موضوع پر ں اب سے ۳۸ سال قبل نگار کے ذریعہ سے کافی شرح و بسط کے ساتھ لکھ چکا ہوں کہ کلام الٰہی سے صاف طور پر ثابت ہے کہ وہ اپنی طبعی موت سے مرے۔ اس سے قبل سرسید احمد خاں بھی بالکل یہی بات کہہ چکے تھے اور میرزا غلام احمد صاحب بھی، لیکن میرزا صاحب ی تحقیق کا یہ طرۂ امتیاز ان سے کوئی نہیں چھین سکتا کہ انھوں نے نہ صرف مذہبی بلکہ تاریخی حیثیت سے بھی ثابت کردیا کہ مسیح ہجرت کرکے شمیر میں سرینگر پہونچے، اور ان کی قبر فلاں مقام پر اب بھی موجود ہے۔

یہ ایسا غیر معمولی انکشاف تھا کہ اس کو سن کر دنیا چونک پڑی۔ بہتوں نے اس کی ہنسی اڑائی اور بعض نے اس پر غور کرنا شروع لیا، یہاں تک کہ یہ بات ملکوں ملکوں پہونچی اور آخر کار سب کو ماننا پڑا کہ حضرت عیسیٰ واقعی کشمیر آئے یہاں انھوں نے عیسوی مذہب کی تبلیغ کی اور یہیں جان دی۔

اس کتاب کی ترتیب میں فاضل مولف نے بڑی غیر معمولی کاوش و ذہانت سے کام لیا ہے اور بائبل، احادیث نبوی، آثار قدیمہ کے ریکارڈ، بودھ مذہب کی تصانیف، ہندوؤں کی روایات، ایران، افغانستان و کشمیر کی تاریخ اور خود مغربی محققین کے بیانات سے یہ بات ثابت کردی ہے کہ حضرت مسیح اپنی طبعی موت سے مرے اور کشمیر میں دفن ہوئے۔

بحث کی ابتدا انھوں نے کلام مجید کی اس آیت سے کی ہے:-

"وجعلنا ابن مریم وامہ آیۃ۔ واوینٰھما الی ربوۃ ذات قرار ومعین"

(یعنی ہم نے ابن مریم اور ان کی ماں کو ایک ایسی پرسکون جائے پناہ کی طرف بھیجدیا جہاں چشمے جاری تھے)

انھوں نے دستاویزی شہادتوں سے یہ بات پوری طرح ثابت کردی ہے کہ قرآن کی اس آیت میں ربوہ سے مراد سرزمین سرینگر ہی ہے

جس وقت یہ کتاب میری نگاہ سے گزری تو میرا خیال "آدینا ہما" کی طرف منتقل ہوا جس میں ضمیر تثنیہ استعمال کی گئی ہے یعنی اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسیح اور ان کی والدہ مریم دونوں ربوۃ پہونچے تھے .... لیکن اس کتاب میں مریم کا کوئی ذکر نہ دیکھ کر مجھے کسی قدر تعجب ہوا .... کیونکہ کلام مجید کی اس آیت میں ہما کی ضمیر تثنیہ کے پیش نظر مریم کا بھی ذکر کیا جائے چنانچہ میں نے صاحبزادہ میرزا وسیم احمد صاحب کو ایک خط لکھا اور انھوں نے مولانا اسد اللہ کو۔
مولانا نے جو جواب مجھے دیا وہ بجنسہ یہاں نقل کئے دیتا ہوں جس سے جناب مریم کے متعلق بھی ان کی تحقیق سامنے آجاتی ہے۔

سورۂ مومنون کی آیت "وآدینا ہما الیٰ ربوۃ الخ" کے مطابق حضرت مسیح ناصری علیہ السلام کے ساتھ ان کی والدہ حضرت مریم صدیقہ بھی کشمیر آئی تھیں۔ اس پر مغربی اور مشرقی محققین کی شہادتیں موجود ہیں۔ چنانچہ پروفیسر نکولس رورک (Nekolias Roerick) نے ۱۹۲۹ء میں ایک کتاب Heart of Asia کے نام سے شایع کی جو وسط ایشیا کے حالات پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب نیو آیرا لائبریری کی طرف سے رورک میوزیم پریس نیو یارک کے ذریعہ اشاعت پذیر ہوئی۔ اس کتاب میں پروفیسر موصوف نے لکھا ہے۔ کہ کشمیر، لداخ اور وسط ایشیا کے مختلف مقامات میں اب بھی یہ مضبوط روایت پائی جاتی ہے۔ کہ حضرت مسیح ناصری نے ان علاقوں میں سفر اختیار کیا۔ سرینگر میں وہ فوت ہوئے۔ وہیں ان کا مزار بھی موجود ہے۔ ان کی والدہ کا مزار بروئے روایت، کاشغر میں "مزار مریم" کے نام سے مشہور ہے۔ لکھتے ہیں:-

"کاشغر سے تقریباً چھ میل کے فاصلہ پر "مریم مزار" کے نام سے ایک مقبرہ موجود ہے۔ روایت یہ بتاتی ہے کہ یوروشلم میں مسیح کے واقعہ صلیب کے بعد حضرت مریم کاشغر میں ہجرت کرکے آگئیں۔ جہاں وہ وفات پاگئیں۔ اور ان کا مزار بنایا گیا۔ یہ مقام آج کے دن تک لوگوں کی زیارت گاہ بنا ہوا ہے۔" (Heart of Asia P.39)

اسی طرح رابرٹ گریوز اور یشوعا پوڈرو اپنی کتاب "نفرین گاسپل" میں لکھتے ہیں:-

"اعمال الرسل اور قرون اولیٰ کے بزرگان کلیسا کی تحریرات میں حضرت مسیح کے حواری فلسطین کا ذکر تو موجود ہے لیکن مریم جو کہ شمعون کلوپاس کی بیٹی تھی۔ اس کا ذکر نہیں ملتا۔ ہوسکتا ہے یہ مریم حضرت مسیح کی ہجرت میں ان کے ساتھ چلی گئی ہوں" (۷۷۷)

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مریم نام کی کوئی خاتون ہجرت میں مسیح کے ساتھ تھیں اور کوئی عجب نہیں وہ مسیح کی والدہ ہی ہوں۔ بعض محققین لکھتے ہیں کہ واقعہ صلیب مسیح کے بعد حضرت مریم والدہ یسوع بھی فلسطین سے غائب ہوگئیں، پھر چونکہ حضرت مسیح کا آسمان کی طرف نہیں کشمیر کی طرف آنا ثابت ہے۔ ہوسکتا ہے کہ حضرت مریم بھی آپ کے ساتھ کشمیر آئی ہوں۔
ایک قدیم عیسائی روایت سے پتہ چلتا ہے کہ واقعہ صلیب کے بعد حضرت مریم، یوحنا حواری کی کفالت میں تھیں۔ جب یہ حواری ایشیاء کوچک میں افسس کی طرف ہجرت کرگئے تو حضرت مریم کو بھی ہمراہ لے گئے۔ یہ روایت سمتھ کی بائبل ڈکشنری میں زیر لفظ مریم لکھی ہوئی موجود ہے۔ مگر صحیح یوں معلوم ہوتا ہے کہ یوحنا حواری حضرت مریم کو لے کر دمشق میں حضرت مسیح کے پاس پہونچ گئے جہاں آپ مشرق کی طرف عازم سفر ہونے کے لئے طیار تھے۔ یوحنا حواری ایشیاء کوچک چلے گئے۔ اور مریم اور ابن مریم مشرق کی طرف چلے آئے۔

چونکہ یہ سب باتیں پردۂ راز میں تھیں۔ اس لئے روایت یہ بن گئی۔ کہ حضرت مریم بھی ایشیاء کوچک چلی گئیں۔ مریم کی ایشیاء کوچک جاکر وفات پانے کی روایت بدیں وجہ صحیح نہیں ہے۔ کہ ایشیاء کوچک کی عیسائی تاریخ محفوظ ہے۔ اس میں مریم کی موجودگی کا کوئی ذکر نہیں۔

محققین نے لکھا ہے کہ مریم مگدلینی بھی فلسطین سے غائب ہوگئیں، جس کا ذکر اناجیل میں مسیح کی مومنہ عورتوں میں آتا ہے بعید نہیں کہ وہ بھی مسیح کے ساتھ مشرق میں آگئی ہوں۔ مکتوب سکندریہ میں ہے کہ حضرت مسیح ان سے شادی کرنے کا خیال رکھتے تھے۔ اسلامی لٹریچر میں ایک مشہور کتاب روضۃ الصفا ہے اس میں لکھا ہے کہ یروشلم سے حضرت مسیح ہجرت کرکے نصیبین میں آگئے۔ آپ کے ساتھ آپ کی والدہ، پطرس اور لوقا حواری تھے۔ (روضۃ الصفا، ج ا صفحہ ۱۳۳-۱۳۲)

اس باب میں کرم حیدری صاحب ایم، اے اپنی کتاب "داستان مری" میں لکھتے ہیں:-

"پنڈی پوائنٹ مری میں ایک پہاڑی ہے، جہاں کسی زمانہ میں سکھ فوج کا ایک دستہ رہا کرتا تھا۔ یہیں ایک ولیہ کا مقبرہ بھی موجود ہے، جن کے نام سے مری کا نام مشہور ہوا۔" (داستان مری صفحہ ۷۰)

داستان مری کے شروع میں مصنف نے لکھا ہے:-

"پنڈی پوائنٹ کے مقام پر سنگین برج ہے اور پاس ہی ایک پرانی قبر ہے یہ قبر ایک ڈھیری سی ہے۔ پہاڑی زبان میں ایسی ڈھیری کو مڑھی کہتے ہیں۔ روایت ہے کہ یہاں کوئی خدا رسیدہ خاتون مدفون ہیں جن کا نام مریم یا مریاں تھا۔ اس قبر یا مڑھی کی نسبت سے اس مقام کو مڑھی کی گلی کہا جاتا ہے، اور اسی وجہ سے اس کا نام مری پڑگیا۔ مری کو مڑھی سے اور مریم کو میری سے جو صوتی نسبت ہے، وہ ظاہر ہے۔" (کتاب مذکور صفحہ ۲)

"ہندوستان میں عیسائیت کی تاریخ" نامی کتاب میں جو پادری ہف ایم، اے نے لکھی ہے۔ اس کے صفحہ ۴۴ جلد اول میں یہ روایت درج ہے کہ تھوما حواری کا شمالی ہندوستان جانا بھی ثابت ہے۔ مفتی محمد صادق صاحب جنھوں نے کشمیر اور مدراس میں خود جاکر تحقیقات کرکے "قبر مسیح" کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی، وہ مدراس میں تھوما حواری کے مقبرہ پر بھی گئے۔ جہاں انھوں نے ایک عیسائی بوڑھی عورت سے بھی مذہبی گفتگو کی۔ وہ لکھتے ہیں:-

"مجھے اس بوڑھی عورت نے تھوما کے پہاڑ پر مجھے ملی تھی۔ بتلایا تھا کہ تھوما حواری سندھ اور پنجاب بھی گئے تھے۔ انجیل اعمال تھوما میں لکھا ہے کہ مسیح نے واقعۂ صلیب کے بعد خود تھوما کو اس طرف بھیجا اور تھوما نے بعض بڑے آدمیوں کو عیسائی بنانے کے کے بعد حضرت مریم صدیقہ کے سامنے اپنے کارناموں کو دہرایا۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مریم بھی حضرت مسیح علیہ السلام کے ساتھ کشمیر آگئی تھیں۔" (تحقیق جدید فی قبر مسیح صفحہ ۱۴۱)

خود عاجز راقم نے ۱۹۵۹ء کے اواخر میں قیام "مری کے مقام مریم" کے متعلق تحقیقات کی ہے اور کئی معزز اور پرانے لوگوں سے معلومات حاصل کی ہیں۔ ان کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مری میں ایک مقام حضرت مریم سے منسوب ہے، ان لوگوں نے کہا کہ ہم اپنے باپ دادا سے سنتے چلے آئے ہیں کہ یہ مائی مریم کی جگہ ہے، جب میں نے سوال کیا کہ کیا یہ مریم کا مقبرہ ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ ہم یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ مقبرہ ہے۔ مگر ہم بزرگوں سے سنتے چلے آئے ہیں کہ یہاں مائی مریم نے عبادت کی تھی۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جب میں اور میرا ایک اور کشمیری ساتھی جس کی دوکان مری میں ہے، اس پہاڑی پر فوٹو لینے کی غرض سے چڑھ رہے تھے، تو ایک شخص راستہ میں غلام دستگیر نامی ہمیں ملا۔ جس سے مریم کے اس مقام کے متعلق بات چیت ہوئی۔ اس نے بیان کیا کہ میرے پاس مری کی ایک قدیم تاریخ ہے جو آجکل نایاب ہے اس میں لکھا ہے کہ قدیم زمانہ میں جب یہ علاقہ غیر آباد اور جنگل ہی جنگل تھا۔ ایک عورت یہاں آکر مقیم ہوئی جو کسی دوسرے ملک سے یہاں آئی تھی جو ان علاقوں کی کوئی زبان نہ بولتی تھی، بلکہ اسکی کوئی کچھ اور زبان تھی۔ کچھ عرصہ یہاں ٹھہر کر وہ یہاں سے کسی دوسرے ملک میں چلی گئی تھی۔ لیکن کتاب میں دیکھ نہیں سکا۔

راقم محمد اسد اللہ قریشی

مولانا محمد اسد اللہ قریشی کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حیات مسیح و مریم کے مسئلہ میں کتنی غیر معمولی کاوش و جستجو سے کام لے رہے ہیں اور جو کچھ انھوں نے کتاب زیر تبصرہ میں لکھا ہے وہ یقیناً ناقابل تردید ہے۔ یہ کتاب ۸ روپے میں حکیم عبد اللطیف صاحب سے نمبر ۴۴ بازار گوالمنڈی لاہور سے مل سکتی ہے۔

محلّہ کی رونق

(ایک مطالعہ)

(نیاز فتحپوری)

مہرزمانی بیگم، اُس زمانہ کی خاتون تھیں، جب عورت کو تعلیم تو نہیں دیجاتی تھی، لیکن اس کی تربیت اتنی ہوجاتی تھی کہ خدا کی پناہ! یعنی یہ کہ وہ غلطیاں کرکرکے، نقصان اُٹھا اُٹھا کر تجربات حاصل کرنے کے لئے حوادث و اتفاقات کے رحم پر چھوڑ دی جاتی تھی اور آخرکار سن ڈھلتے ڈھلتے وہ دُنیا کے لئے "تلخ حقیقت" اور "ناگزیر مصیبت" ہوکر رہ جاتی تھی۔

مہرزمانی بیگم نے چونکہ دُنیا میں بہت غلطیاں کی تھیں، اس لئے وہ بہت زیادہ تجربہ کار تھیں اور اسی نسبت سے "بے پناہ" جس وقت وہ صبح کو بیدار ہوتیں اور پوری قوت کے ساتھ دروازہ کو کھولتی ہوئی .... اپنی بھاری، بلند، چوڑی اور کرخت آواز سے خادمہ کو پکارتی ہوئی نکلتیں، تو گھر کا ہر فرد اپنی جگہ گھبرا کر اُٹھ بیٹھتا، گویا "اسرافیل" نے کہیں قریب ہی کی گلی سے صور پھونکنا شروع کر دیا ہے، پھر چونکہ بدقسمتی سے وہ تہجد گزار بھی تھیں اور سوتی بھی تھیں ہمیشہ بارہ کے بعد، اس لئے ان کا وجود تمام گھر کے لئے ایک ایسا فتنہ تھا، جو رات دن میں بیس گھنٹے بیدار رہتا تھا اور صرف چار گھنٹے محوِ خواب ——— اور "محوِ خواب" بھی کیا صرف "بستر آشنا" کہئے، کیونکہ جب وہ سوجاتی تھیں تو اُن کے "خراٹے" جاگ اُٹھتے تھے، جو خود ایک مستقل عذاب تھے۔

مہرزمانی بیگم کا صبح کو اُٹھتے ہی، سب سے پہلے خادمہ (گلشن) کو اپنی کرخت اور بھیانک آواز سے پکارنا، گویا "بگل" کی آواز تھی کہ اس کے بعد کسی کا بستر پر پڑے رہنا، اپنے آپ کو "مارشل لا" کی گرفت میں دیدینا تھا۔

مہرزمانی بیگم کی زندگی کی تمام وہ کیفیات، جنھوں نے زمانہ کو بے کیف بنا رکھا تھا، منحصر تھیں صرف دو باتوں پر ایک یہ کہ وہ کسی وقت چپ ہوجانا گناہ سمجھتی تھیں اور دوسرے یہ کہ صحیح معنی میں وہ اُس حوّا کی بیٹی تھیں جس نے اپنی ضد اور زعمِ فراست پر جنّت ایسی چیز کو ٹھکرا دینے میں باک نہ کیا ——— خدا جانے کس نے اُس کو یقین دلا دیا تھا کہ زبان اگر ہر وقت جنبش نہ کرتی رہے تو مفلوج ہوجاتی ہے اور اگر بغیر عیب نکالے ہوئے کسی بات کو مان لیا جائے تو دماغ خراب ہوجاتا ہے ——— ان کی گفتگو ہمیشہ الزامی اور جواب طلب ہوا کرتی تھی لیکن زبان کی تیزی کا کیا علاج کہ اُن کی ایک بات کا جواب دینے سے پہلے دوسری بات کا جواب انسان پر عاید ہوجاتا تھا اور آخرکار وہ کسی کا بھی جواب نہ دے سکتا تھا۔ اور بیگم صاحب اس کو اپنے الزامات کی صحت کی دلیل اور زجر و توبیخ کے لئے سند سمجھتی تھیں۔

کچھ عرصہ سے یہ بیوہ تھیں اور ممکن ہے یہ اطلاع درست ہو کہ اس قبل از وقت بیوگی کی ذمہ دار بھی بہت کچھ وہ خود تھیں ——— مرزا فریدوں قدر یوں بھی فطرتاً نہایت نیک نفس، بے زبان، صلح کل اور متواضع انسان تھے اور اگر مہرزمانی بیگم کی جگہ اُن کی بیوی کوئی اور ہوتی تو بھی وہ "نمک خوار" ہی قسم کے شوہر ثابت ہوتے، مگر انھوں نے تو ان کو کچھ ایسا "خاکسار" و "فدوی" بنا دیا تھا کہ تصوف کے تمام منازل جلد جلد طے ہونا شروع ہوگئے، یہاں تک کہ "فنا فی اللہ" کی منزل تک پہونچنے میں بھی انھیں زیادہ عرصہ نہ لگا انھوں نے اپنے بعد ایک جوان لڑکا برجیس قدر چھوڑا اور دو لڑکیاں جن میں سے بڑی کی عمر ۲ اسال کی تھی اور چھوٹی کی دس سال کی۔ برجیس قدر کی شادی ہوچکی تھی اس لئے بہو بھی گھر میں موجود تھی اور اس طرح علاوہ دو خادموں اور تین خادمہ عورتوں کے، مہرزمانی بیگم کے دائرۂ حکومت میں چار نفوس اور بھی شامل تھے۔

اولاد نے تو خیر، اسی استبدادی حکومت میں نشوونما پایا تھا اور ابتدا ہی سے وہ اس کے عادی ہوچکے تھے، لیکن بہو کے لئے ضرور یہاں کی غلامی بہت تکلیف دہ تھی۔ مگر جب وہ اپنے شوہر کو اس درجہ ناچار و مجبور پاتی تھی تو اُسے بھی لب کھولنے کی جرأت

نہ ہوتی تھی اور دل ہی دل میں گھٹ کر رہ جاتی تھی، ایک دن اس نے ہمت کر کے شوہر سے اپنے ساس کے مظالم کی داستان
جستہ جستہ دہرائی، تو وہ سُن کر باہر چلے گئے اور کوئی جواب نہ دیا۔ راضیہ تعلیم یافتہ تھی اور خوشحال گھرانے کی، اس لئے مادی و
ذہنی دونوں جذبات کے لحاظ سے اس کو سسرال میں اذیت پہونچتی تھی، مگر چونکہ ہندوستان کی لڑکی تھی، اس لئے اندر ہی
اندر گھلنے کے سوا اور کیا کر سکتی تھی —— خیر ہمیں کوئی فسانہ تو لکھنا نہیں کہ جزئیات سے بحث کریں، بلکہ مقصود صرف مہرزمانی بیگم
کا کیرکٹر دکھانا ہے، اس لئے اور تمام جھگڑوں کو چھوڑ کر فی الحال ان کی زندگی کا صرف ایک دن پیش کرنے پر اکتفا کی جاتی ہے۔

۲۶ جون کی صبح —— ان کے یہاں گرمیوں میں صبح ہمیشہ ۳ بجے رات کو ہو جاتی تھی اور جاڑوں میں انتہائی رعایت کے
ساتھ ۵ بجے، گویا طلوع آفتاب سے تین گھنٹے قبل کوّوں کے ساتھ ہی ان کی "کائیں کائیں" بھی شروع ہو جاتی تھی ——
ہاں، تو ۲۶ جون کی صبح کو جب وہ بیدار ہوئیں اور حسب معمول گلشن کو آواز دی، تو گھر پر بالکل خاموشی طاری تھی —— قاعدہ تھا
کہ اُن کی پہلی گھن گرج آواز پر گلشن دوڑ پڑتی تھی اور سارے گھر میں آثار حیات پیدا ہو جاتے تھے۔ لیکن رات کو چونکہ گلشن کو بخار آگیا تھا
اس لئے صبح کو اس کی آنکھ نہیں کھلی، بیگم صاحب کے نزدیک دنیا میں اس سے زیادہ کوئی قصور نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ کسی کو پکاریں
اور پہلی آواز پر دوڑتا ہوا نہ آئے۔ اس سکوت پر اُن کے غصہ کا پارہ دفعتہً اس قدر چڑھ گیا کہ بے تاب ہو کر، گالیاں دیتی ہوئی گل
کی کوٹھری کی طرف دوڑ پڑیں۔ سوءِ اتفاق دیکھئے کہ شام کو دروازہ کے سامنے سے اسٹول ہٹانا کسی کو یاد نہ رہا تھا اسلئے بیگم صاحب
گھبرا کے باہر نکلیں تو ان کا کلی دار پائینچہ اس سے اُلجھ گیا اور وہ بُری طرح منھ کے بل فرش پر گریں —— بیگم صاحب چونکہ قدرتاً ما
میں، لندھور بن سعدان کی بہن تھیں اس لئے اس دھماکے سے نہ صرف ان کا سارا گھر بلکہ آس پاس کے بھی دو چار گھر چونک پڑے
پہلے تو بیگم صاحب نے گرتے ہی شور مچانے کا ارادہ کیا، لیکن جب
معلوم ہوا کہ سب لوگ دوڑے ہوئے آ رہے ہیں، تو انھوں نے اس واقعہ کو زیادہ سنگین بنانے کے لئے بیہوش ہو جانا ہی مناسب
یہ وقت بھی، عجیب وقت تھا کہ بہو، صاحبزادے، صاحبزادیاں اور تینوں کنیزیں پوری قوت کے ساتھ بیگم صاحب کے بے حس و
جسم کو اُٹھانا چاہتی تھیں اور ان کا جاندار لاشہ کسی طرح جنبش میں نہ آتا تھا، آخر کار یہ رائے قرار پائی کہ فرش پر قالین بچھا کر بیگم
کو سرکا کے لٹا دینا مناسب ہے، بیگم صاحب کے کانوں میں جو یہ بھنک پڑی تو انھوں نے اپنی غشی کو ختم کر دینا ہی مناسب سمجھا
اور جس طرح وہ بیہوش ہوئی تھیں، اسی طرح وہ ہوش میں بھی آنے لگیں، پہلے آہستہ آہستہ ہونٹوں میں لرزش پیدا کی اور لبوں پہ
پھر نہایت ضعف کے ساتھ ہاتھ کو ایک طرف ڈھلکا دیا اور تھوڑی دیر میں آنکھیں کھول کر اس طرح دیکھنے لگیں، گویا کسی اور عا
ابھی ابھی تشریف لائی ہیں۔ ہرچند اُن کے ہوش میں آجانے سے سب کو اطمینان ہوا، لیکن اسی کے ساتھ اس خیال سے جسم پر لرز
طاری تھا کہ اسٹول سے ٹکرا کر گر جانے کی خطا میں دیکھئے کس کس کو مجرم قرار دیا جاتا ہے اور کیا سزا تجویز ہوتی ہے۔ صاحبزادہ تو
کے بہانے سے باہر چلے گئے، لڑکیاں اُن کو اُٹھانے اور بہو بستر درست کرنے میں مصروف ہو گئی، ایک گلشن ہی سامنے ر
سو بیگم صاحب نے قرعۂ فال اسی غریب کے نام نکال کر جو گالیوں کی بوچھار شروع کی تو ایک منٹ میں بدحواس کر دیا اور اُٹھتے اُٹھتے
سر کے بال پکڑ کر اس طرح جھنجھوڑ ڈالا گویا چلیندرے بگھار رہی تھیں۔ بیگم صاحب صرف اس ایک سوال کا جواب اُس سے چاہتی تھیں
"اسٹول کس نے رکھا تھا" اور گلشن یہی کہتی جاتی تھی کہ "سرکار مجھے خبر نہیں" —— بیگم کی آواز بلند ہوتی جا رہی تھی، مصنوعی غشی
اثرات رفع کرنے کے بعد ان کا غصہ پورے جلال کے ساتھ بھڑک اُٹھا تھا اور ہر شخص اپنی جگہ کانپ رہا تھا کہ دیکھئے آج کیا ہوتا ہے
حقیقتاً اسٹول ان کی بہو لائی تھیں اور اس پہ چڑھ کر طاق سے کوئی چیز اُٹھائی تھی، لیکن بعد کو اُٹھانا بھول گئیں، گلشن کو ا
تھا لیکن وہ کہنا نہیں چاہتی تھی کہ مبادا بات زیادہ بڑھ جائے۔ مگر وہ کب تک برداشت کرتی، آخر کار اس نے مجبور ہو کر
"دُلھن سے پوچھئے، وہی یہاں لائی تھیں" —— یہ سننا تھا کہ بیگم نے گلشن کو چھوڑ کر غریب دُلھن کی طرف رخ کیا

اتفاق سے صاحبزادہ صاحب، حکیم کے آنے کی اطلاع نہ دیتے تو کون کہہ سکتا ہے کہ یہ ڈراما کیونکر ختم ہوتا۔

حکیم صاحب اس خاندان کے پرانے معالج تھے اور چند دن سے بقول خود "ضعف" کا علاج کر رہے تھے۔ اب یہ معلوم نہیں اس سے مراد اُن کا "ضعف" دور کرنا تھا یا "ضعف" پیدا کرنا۔ جب انھیں معلوم ہوا کہ آج صبح بیگم صاحب کو غش بھی آگیا تو انھوں نے نبض دیکھنے اور حالات دریافت کرنے کے بعد دوسرا نسخہ تجویز کر کے چل دئے۔

ان کے جانے کے بعد بیگم نے اپنے بیٹے سے کہا "ذرا نسخہ تو پڑھنا"۔

انھوں نے پہلا جزو "گل بنفشہ کشمیری" پڑھا تھا کہ بیگم صاحب نے چیخنا شروع کیا۔ "خدا غارت کرے ان حکیموں کو معلوم نہیں "بنفشہ" ان کی کوئی سگی لگتی ہے یا کیا کہ بغیر اس کا نام لئے ہوئے ان کا قدم ہی نہیں آگے بڑھتا اور میں پوچھتی ہوں کہ یہ حکیم میری کمزوری کا علاج کر رہے ہیں یا زکام نزلہ کا لاحول ولاقوۃ۔ معاف کرو، میں باز آئی اس نسخہ سے اور ہاں اس کے بعد کیا لکھا ہے"

"تخم گاؤزبان" ——— "کیا کہا، تخم گاؤزبان! آنکھیں کھول کے پڑھو، برگ گاؤزبان لکھا ہوگا"

——— "جی نہیں اس میں تو تخم گاؤزبان ہی لکھا ہے"

——— "لکھنے کی غلطی ہوگی، تخم کاٹ کے برگ کر دو، اچھا آگے چلو"

——— "مویز منقی" ——— "کتنے دانے لکھے ہیں؟" ——— "سات" ———

——— "سات زیادہ ہیں، پانچ کافی ہوں گے۔ اچھا ——— "تخم کشوت" ———

اس دوا کا نام سننا تھا کہ بیگم آگ ہو گئیں اور نسخہ بیٹے کے ہاتھ سے لے کر چاک کرتی ہوئی بولیں کہ حکیم صاحب سے کہہ دینا کہ کرکے اب میرے یہاں آنے کی زحمت نہ اختیار کریں، غضب خدا کا یہ گرمی کا زمانہ، یہ میرا اختلاج یہ ضعف دماغ اور تخم کشوت! معلوم ہے کہ میری جان لینے کا ارادہ ہے ——— حماقت سے اسی عالم برہمی میں گلشن ناشتہ لے آئی جو غشی کی رعایت سے بہت ہی ہلکے قسم کا صرف دلیا اور دودھ تھا۔ بیگم نے دیکھتے ہی مارے غصہ کے کشتی پر جو ہاتھ مارا، تو دودھ سے تمام فرش خراب ہو گیا، پلیٹ گر کر چور چور ایک تو بیگم کو اس بات کا غصہ کہ بجائے پراٹھوں، انڈوں کے ناشتہ میں صرف دودھ اور دلیا لایا گیا، دوسرے اس بات کہ فرش خراب ہو گیا پلیٹ ٹوٹ گئی ——— بس یوں سمجھ لیجئے کہ بالکل "دو آتشہ" ہو رہی تھیں، اور آنکھیں یہ معلوم ہوتا تھا اُبل کر باہر آجائیں گی ——— بیگم کے غصہ کے تین درجے تھے، پہلا ہلکے قسم کا غصہ تو وہ تھا جب صرف گالی کو سننے پر کفایت ہوتی تھی یہ ایسی استمراری چیز تھا کہ اس کی اہمیت بھی لوگوں کے دل سے مٹ گئی تھی اور بیگم کا بڑبڑاتے رہنا، گھر کی رونق کا گویا جزو لازم ہو گیا دوسرا درجہ غصہ کا وہ تھا جب زبان کے ساتھ ان کا ہاتھ بھی چلتا تھا اور ہفتہ میں دو تین بار اس کا دورہ پڑنا یقینی تھا، اس کا زیادہ تر خادموں پر ہوا کرتا تھا اور کبھی کبھی بیٹیوں پر۔ لیکن ایک تیسری قسم غصہ کی اور بھی تھی، یعنی یہ کہ اُن کی زبان اور اُن کی ضرب دونوں کا صرف خود اُن کی تین من کی وزنی "جان ناتواں" پر ہوا کرتا ـ وہ اس عالم میں اپنا منہ نوچ لینے لگتیں، بال کھسوٹنا شروع دیوار سے سر مار دیتیں، ہزاروں گالیاں خود اپنے آپ کو سنا ڈالتیں ـ اس میں شک نہیں کہ غصہ کی یہ کیفیت دوسروں کے لئے اور پُر امن و سکون تھی، لیکن اس کے اثرات مابعد ہمیشہ دوسری قسم کے غصہ کی صورت میں نمودار ہوتے اور وہ تمام "بے ضرری دامن ایک مستقل ہنگامہ گیرو دار اختیار کر لیتی۔

اس وقت بھی جب ناشتہ انھوں نے اس بُری طرح رد کر دیا تو اس خیال سے کہ اب دوپہر تک کسی طرح کھانا نہیں اور اُن کو اپنا وہ معدہ جو کسی وقت بغیر ثقیل غذا کے چین نہیں پا سکتا تھا عرصہ تک خالی رکھنا پڑے گا، دفعتہً ان کا غصہ تیسرے درجہ تک پہونچ گیا اور انھوں نے وہی دیوانگی اختیار کر لی جو سارے اہلِ محلہ کو گوش بر آواز بنا دیتی تھی۔ اس غصہ کا دورہ عموماً زیادہ سے زیادہ پندرہ منٹ تک جاری رہتا تھا کیونکہ گھر کے سب لوگ چاروں طرف سے انھیں سنبھال لیتے

وشامدیں کرکرکے ہاتھ جوڑ جوڑ کر سر پھوڑنے سے باز رکھتے تھے، لیکن اب ان کی طرف سے بیزاریاں اس حد تک بڑھ گئی تھیں کہ اکی
س حالت کو خدائی انتقام سمجھ کر سب اپنی اپنی جگہ خاموش رہنا پسند کرتے تھے ۔ چنانچہ اس مرتبہ کسی نے ان کو نہیں سمجھایا
ور ان کا جنون بڑھتا ہی رہا، یہاں تک کہ چند منٹ میں اُن کے کپڑے تار تار ہوگئے اور جسم لہو لہان ——— جب وہ خود تھک کر
نیم مردہ حالت میں گر پڑیں تو سب سے پہلے صاحبزادے آئے اور انھوں نے نہایت ہی ادب کے ساتھ عرض کیا کہ :- "امی جان
آپ ناحق اپنے آپ کو اس قدر ایذا پہونچاتی ہیں، خدا کے لئے اپنے اوپر اور ہم سب پر رحم فرمائیے، یہ آخر کب تک برداشت کیا
جاسکتا ہے"۔

بیگم صاحب کے لئے اس سے زیادہ تکلیف دہ امر اور کوئی نہیں تھا کہ کوئی شخص ناصحانہ لہجہ میں ان سے گفتگو کرے، وہ
اس کو سخت توہین سمجھتی تھیں ——— اس لئے وہ بیٹے کی یہ بزرگانہ گفتگو سن کر اس سے زیادہ ضبط نہ کرسکیں کہ ہاتھ پکڑ کر ان کو
فوراً باہر نکال دیا اور اس سانحہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُس دن گھر میں کھانا ہی نہیں پکا اور بیگم صاحب کے ساتھ سب کو فاقہ کرنا پڑا سہپہر
کو جب وہ اپنے کمرے سے باہر نکلیں تو آنکھیں سُرخ تھیں اور تیوریاں چڑھی ہوئی، منہ پھولا ہوا تھا اور پیٹ پچکا ہوا ———
نکلتے ہی حکم دیا کہ تانگہ لایا جائے اور تھوڑی دیر میں وہ سوار ہو کر اپنی بہن کے مکان پر جو کسی دوسرے محلہ میں رہتی تھیں چلی گئیں ۔

بیگم صاحب کی برہمی کا یہ صورت اختیار کرلینا کوئی نئی بات نہ تھی بارہا ایسا ہوا کہ وہ برہم ہو کر چلی گئیں اور دو دن بھی اپنے
پس ماندگان کو چین نہ لینے دیا کہ پھر واپس آگئیں ۔ ہرچند ان کی یہ غیر حاضری سب لوگوں کو فردوسی سکون عطا کر جاتی تھی، لیکن اس نعمت
کے جلد چھین لئے جانے کا خوف اس سے پوری طرح لطف اندوز نہ ہونے دیتا تھا۔

دونوں بیٹیوں کے لئے اول اول تو بہت جگہ سے پیام آئے، لیکن بعد کو جب معلوم ہوا کہ ان کی ماں اس مزاج کی ہیں تو پھر کسی
نے ہمت نہیں کی ۔ بہو بھی مہینے میں بیس دن اپنے میکہ رہتی تھی اور باقی دس دن میں زیادہ حصہ بہانۂ علالت میں گزر جاتا تھا ۔ بیٹے کی جس قدر
لی یہ کیفیت تھی کہ کسی وقت اتفاق سے گھر آگئے تو آگئے، ورنہ زیادہ تر دوست احباب میں یا اپنی بیوی کے گھر اپنا وقت صرف کرتے تھے۔
رہ ملازم جو غریب کہیں نہیں جاسکتے تھے یا وہ اہلِ محلہ جو اپنے اپنے مکان نہیں چھوڑ سکتے تھے، بے شک مستقل تماشائی اس
"اکھاڑے" کے تھے اور جب کسی طرف سے کوئی شور و غوغا بلند ہوتا تھا تو بغیر کسی تحقیق کے ہر شخص آنکھ بند کرکے یقین کرلیتا تھا کہ
"ہو نہ ہو یہ بیگم صاحب ہی ہوں گی"۔

افسوس ہے کہ ایک ہفتہ ہوا دفعتہً مہر زمانی بیگم کے قلب کی حرکت بند ہوگئی اور قبل اس کے کہ کوئی طبیب آکر نسخہ لکھتا اور وہ
اس کے اجزاء میں حذف و اضافہ کرتیں، آناً فاناً ان کا انتقال ہوگیا ۔ میں تو جنازہ میں شریک نہیں ہوا، لیکن سنا ہے کہ کافی ہجوم
ساتھ تھا اور ہر شخص کے چہرہ پر کچھ ایسے آثار پیدا تھے، جیسے کوئی بڑی خوشی کی بات ہے اور سب مل کر اس تقریب مسرت سے
لطف اٹھا رہے ہیں ۔ خود اُن کے گھر والوں کے تاثر کا کیا عالم تھا؟ اس کا اندازہ یوں ہوسکتا ہے کہ صبح کو جانے والی کی یاد میں جب
ہر شخص خوب سیر ہو کر کھانا کھانے کے بعد سویا ہے تو دوسری صبح تک اس کی آنکھ نہ کھلی، لیکن عادت بھی کیا بُری چیز ہے ۔ صبح کو چار بجے
جب مرحومہ کے کمرہ سے کسی چیز کے گرنے کی آواز آئی تو گلشن نیند کی حالت میں یہی سمجھی کہ بیگم صاحب آواز دے رہی ہیں اور وہ "حضور،
سرکار" کہتی ہوئی اسی طرح گھبرا کر دوڑ پڑی جیسے بیگم صاحب کی زندگی میں دوڑ پڑتی تھی ۔ بہرحال کوئی کچھ کہے، مگر یہ واقعہ ہے
کہ بیگم محلہ کی رونق تھیں اور آج وہ رونق مفقود ہے ۔

چند لمحے شعراء عرب و عجم کے ساتھ

ابو تمام بڑا فصیح و بلیغ شاعر گزرا ہے، ارباب علم کا بیان ہے کہ قبیلۂ طے میں تین شخص پیدا ہوئے جن میں ہر ایک اپنے کمال کے اعتبار سے یگانۂ روزگار رہا ہے، حاتم طائی سخاوت میں، داؤد بن نصیر طائی زہد و تقویٰ میں اور ابو تمام حبیب، شعر و ادب میں، ایک بار ابو تمام دربار خلافت میں آیا اور احمد بن معتصم کی تعریف میں ایک قصیدہ پڑھا، جب اس شعر پر پہونچا :-

اقدام عمرو فی سماحۃ حاتم　　فی حلم احنف فی ذکاء ایاس

دربار عباسیہ کا مشہور فلسفی ابو یوسف یعقوب بن صباح کندی موجود تھا، اس نے ابو تمام کو مخاطب کرکے کہا کہ امیر کی جو تم نے تعریف کی ہے وہ اس سے بالاتر ہیں، ابو تمام نے ذرا غور کرکے سر اٹھایا اور فی البدیہہ دو اشعار کہے :-

لاتنکروا ضربی لہ من دونہ　　مثلا شرودا فی الندی والباس

فاللہ قد ضرب الاقل لنورہ　　مثلا من المشکوٰۃ والنبراس

یعنی اگر میں نے خلیفہ کے لئے عمرو کی بہادری، حاتم کی سخاوت، احنف کے علم اور ایاس کی ذہانت کی مثال دی ہے جن سے خلیفہ بالاتر ہیں تو کوئی نقص کی بات نہیں خود اللہ تبارک تعالیٰ نے اپنے لئے "طاق" اور "شمع" کی مثال دی ہے اس سے اشارہ کیا گیا ہے سورۂ نور کی اس آیت کی جانب :-

"اللہ نور السموات والارض ۔ مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح الخ"

جتنے بڑے بڑے شعراء گزرے ہیں، ان کی زندگی میں بدیہہ گوئی کا کوئی نہ کوئی نادر واقعہ ضرور پایا جاتا ہے سلطان محمد خاں شہید کے دربار میں جب خسرو پر خواجہ حسن کے ساتھ ہوا پرستی کا اتہام لگایا گیا تو انھوں نے فی البدیہہ ایک رباعی کہی :-

عشق آمد و شد چوں خونم اندر رگ و پوست　　تا کرد مرا تہی و پر کرد ز دوست

اجزائے وجودم ہمگی دوست گرفت　　نامے ست مرا بر من و باقی ہمہ اوست

محمد مقیم الہروی لکھتے ہیں کہ اکبر کے دربار میں ملا لطفی منجم ایک شاعر تھے بدیہہ گوئی میں ان کو کمال تھا، چنانچہ ان کے متعلق لکھتے ہیں:

"تا ہزار بیت در مجلس بر زبان آوردے" (طبقات اکبری)

حسین قلی خاں عظیم آبادی اور آزاد بلگرامی نے مرزا صائب تبریزی کے حالات میں ان کی جودت ذہن اور بدیہہ گوئی کے بعض واقعات لکھے ہیں، چنانچہ حسین قلی خاں کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ بعض احباب نے امتحان کی غرض سے ایک بے معنی مصرعہ مرزا صائب کے سامنے پیش کیا، اور کہا کہ اس پر مصرعہ لگائیے، مصرعہ تھا سہ "شمع گر خاموش باشد آتش از مینا گرفت"۔ مرزا نے فی البدیہہ کہا :-

امشب از ساقی زبس گرم است محفل میتواں　　شمع گر خاموش باشد آتش از مینا گرفت،

(نشتر عشق ۔ قلمی نسخہ ۔ اورنٹیل لائبریری)

آزاد بلگرامی لکھتے ہیں کہ میر عظمۃ اللہ بیخبر بلگرامی نے میر عبدالجلیل بلگرامی کی روایت سے جو انھوں نے مرزا صائب کے دوست مرزا

خانِ آرزو سے سنی ہے، بیان کرتے ہیں کہ مرزا خانِ آرزو کہتے تھے کہ میں مدت سے یہ دو مصرعے سنتا چلا آتا تھا، اول سے "از شیشۂ بے مئے بے شیشہ طلب کن"۔ دوم سے "دویدن، رفتن، استادن، نشستن، خفتن و مردن"۔ ایک دن مرزا صائب سے میں نے کہا کہ ان پر مصرعے لگائیے، انھوں نے فوراً کہا:-

حق را ز دلِ خالی ز اندیشہ طلب کن، از شیشۂ بے مے مئے بے شیشہ طلب کن
بقدر ہر سکوں راحت بود بنگر تفاوت را دویدن، رفتن، استادن، نشستن، خفتن و مردن (ید بیضا قلمی نسخہ)

صاحب مجمع الصنایع لکھتے ہیں کہ ملک شاہ کے دربار میں امیر معزی کے ملک الشعرا بننے کا واقعہ یوں ہے کہ عید کی چاند رات تھی، شا[ہ] کے وقت سلطان ایک کمان لئے ہوئے، امرائے دربار کو ساتھ لے کر اپنے کوٹھے پر آیا، اتفاقاً پہلے پہل بڑی مشکل سے چاند پر سلطان [کی] کی نظر پڑی اور اس نے تمام حاضرین کو دکھلایا اس واقعہ سے قدرتی طور پر اسے نہایت خوشی حاصل ہوئی، امیر معزی نے انھیں مخاطب کرکے کہا کہ اس موقعہ پر کوئی شعر کہو، امیر نے فی البدیہہ یہ رُباعی کہی:-

اے ماہ کمانِ شہریاری گوئی یا ابروئے آں طرفہ نگاری گوئی
نعلے زدہ از زرِ عیاری گوئی در گوشِ سپہر گوشواری گوئی

ملک شاہ پھڑک گیا، اور اسپ خاص عنایت کیا، اس کے بعد امیر نے پھر ایک رُباعی پیش کی:-

چوں آتشِ خاطرِ مرا شاہ بدید از خاک مرا بہ زبرِ ایں ماہ کشید
چوں آب یکے ترانہ از من بشنید چوں باد یکے مرکبِ خاصم بخشید

سلطان نے مزید ایک ہزار دینار اور چند قسم کے انعام کے ساتھ امیر معزی کا لقب عطا کیا۔

ابو تمام کے قصیدہ کے متعلق خیال تھا کہ وہ پہلے کا لکھا ہوا ہے، لیکن جب انھوں نے قصیدہ ہاتھ میں لیا تو انکی حیرت کی کوئی انتہا نہیں رہی کہ ایک نوجوا[ن] شاعر کا علوئے تخئیل اور نکتہ سنجی محض بدیہہ گوئی کا نتیجہ ہے، کندی نے کہا کہ "ان ہذالفتی یموت شابا" لوگوں نے اس کا سبب دریا[فت] کیا، انھوں نے جواب دیا کہ میں اس جوان کے اندر جدت، ذکاوت، فطانت لطافت حس پاتا ہوں، اور اسی بنا پر میرا خیال ہے کہ نفس [اس] اس کا جسم اسی طرح کھا رہا ہے، جس طرح ہندی تلوار اپنے نیام کو کھا جاتی ہے۔

براؤن نے علامہ شبلی کے حوالہ سے صائب کو فارسی ادب کا "ابو تمام" قرار دیا ہے، حالانکہ صائب تبریزی نے نہ تو ابو تمام کی طر[ح] اہلِ فارس کے منتشر کلام کو قعرِ گمنامی میں گر کر غائب ہونے سے بچایا، اور نہ وہ ابو تمام کی طرح، اشعارِ فارس کا پہلا مدون ہے اس[میں] شک نہیں کہ صائب کے متعلق تذکرہ نویسوں نے بالخصوص والہ داغستانی اور سراج الدین علی خاں آرزو نے لکھا ہے کہ انھوں نے فیضی، نظیری وغیرہ کے کلام کا انتخاب کیا ہے (ریاض الشعراء، مجمع النفائس) اور غالباً یہی وجہ ہے کہ علامہ شبلی نے لکھ دیا کہ صائب کے اس مجمو[عہ] منتخبات سے جس کا ایک قلمی نسخہ علامہ موصوف نے حیدر آباد دکن کی لائبریری میں دیکھا تھا، والہ داغستانی اور خان آرزو نے استفا[دہ] کیا ہے، ورنہ بہ نظرِ انصاف دیکھا جائے، تو صائب سے پہلے ابن شرف الدین علی تقی الدین محمد حسینی کاشانی (خلاصۃ الاشعار) اور تقی[الدین] معین الدین اوحدی نے جو منتخب اشعار درج کئے ہیں وہ زیادہ قابلِ قدر ہیں (عرفات العاشقین) صرف اس وجہ سے نہیں کہ تقی اوحدی اور محمد حسنی کاشانی، صائب سے پہلے گزرے ہیں اور انھیں نظیری، ظہوری، عرفی، فیضی اور دوسرے کثیر التعداد شعرائے فا[رس] سے ذاتی ملاقات کا موقعہ ملا تھا، بلکہ حسنِ انتخاب اور استعدادِ فہم کے اعتبار سے بھی قابلِ داد ہیں، متاخرین میں ابوطالب اصفہا[نی] کے منتخبات میں بھی نہایت عمدہ اور قابلِ تعریف اسلوبِ انتخاب پایا جاتا ہے جسے دیکھ کر کسی شاعر کے کمال پر صحیح رائے زنی کی جا سکتی [ہے] صائب کے کمالات سے انکار نہیں، لیکن تحقیق اس کی تائید نہیں کرتی کہ صائب فارسی ادب کا ابو تمام تھا۔

ایک عیّار مولوی

(شہاب سرمدی)

اک مولوی سے کل جو ملاقات ہوگئی تفریح ساری نذرِ خرافات ہوگئی
بس یوں ہی پیدا بات میں اک بات ہوگئی ظالم سے یہ چھڑی کہ بڑی رات ہوگئی
وہ کہہ رہا تھا اپنی کرامت کی داستاں کچھ ایسی بے جگری سے کہ الاماں
میں سن کے اس کی رام کہانی لرز گیا اور دل ہی دل میں اپنے میں یہ سوچنے لگا
انسان کی جہان میں بے شک کمی نہیں یہ مولوی کی قوم مگر آدمی نہیں
وہ مولوی جو حور کی خاطر ہے بے قرار طاعت کا جس کی شہد ولبن پر ہے انحصار
وہ مولوی جو بانیٔ رنج و محن ہے آج دستار جس خبیث کی قومی کفن ہے آج
فسق و فجور پیشہ ہے جس کا زمانے میں اپنا نظیر آپ ہے، جو دل دکھانے میں

پنجہ میں اس کے آکے پھنسے کوئی شیخ جی تھی مستحقِ لطف و کرم جن کی بیکسی
کیں اس شقی نے ان پہ بڑی مہربانیاں تھا لیکن ایک رمز بھی اس لطف میں نہاں
بوڑھے میاں کے ساتھ تھی اک دخترِ حسیں خاموش طبع، نیک نظر، نوجواں، متیں،
گو بچپنے ہی سے تھی وہ افلاس کا شکار تھا اس کے روئے خوب پہ لیکن عجب نکھار
ایسا کچھ اس کے فرطِ نزاکت کا حال تھا، اپنے بدن کا بار اٹھانا محال تھا
الھڑ پنے کی ساری ادائیں تھیں جلوہ گر کھاتی تھی پیچ و تاب لجاتی ہوئی کمر،
نیچی نگاہ، شرم سے آنکھیں جھکی ہوئی باتیں کسی سے کیں بھی تو بیحد رکی ہوئی
مہرِ سکوت لب پہ تبسم کے ساتھ ساتھ تمکیں کا بھی خیال تکلم کے ساتھ ساتھ
طوفان تھے چھپے ہوئے خاموش رہنے میں کیا جانے کتنے رمز تھے اس کچھ نہ کہنے میں
وہ لمبے لمبے بال جو محرومِ شانہ تھے فطرت کی سادگی کا انوکھا خزانہ تھے
وہ قد دلفریب وہ معصوم بانکپن لپٹی ہوئی وہ جسم سے شلوار کی شکن
البیلی چال ڈھال، نیا رنگ روپ تھا اس آفتابِ حسن کا سایہ بھی دھوپ تھا
القصہ ایک پیکرِ حسن و شباب تھی رعنائیوں میں آپ ہی اپنا جواب تھی،

مُلّا یہ رنگ دیکھ کے دیوانہ ہوگیا، شمعِ فروغِ حسن کا پروانہ ہوگیا
بیتاب ایسا کر دیا اس کے جمال نے عیار دھیرے دھیرے لگا ڈورے ڈالنے
شیطاں نے اس کی شہرگِ وحشت ابھار دی بے غیرتی نے کسوتِ پیری اتار دی،

سُرمہ لگا کے آنکھوں میں گیسو سنوار کے
وہ چل پڑا تلاش میں اپنے شکار کے

رعشہ تھا ہاتھ پاؤں میں دنداں تباہ تھے
گھر اخضاب کرنے سے ناخن سیاہ تھے

اس حوصلہ پہ بول اُٹھا کوئی منچلا
یہ عمر، توبہ، اور جوانی کا چوچلا

پیری میں مولوی کی جوانی تو دیکھئے
اس روسیہ کی ریشہ دوانی تو دیکھئے

دوڑا بہت مگر نہ کوئی چال چل سکی
کوشش تو کی پہ دال گلائے نہ گل سکی

ہوتا نہیں مگر کبھی مایوس مولوی
خواہش کے ساتھ بڑھتی رہی اس کی سعی بھی

اک رات محوِ ذکر تھے مسجد میں شیخ جی
روح الامیں کے بھیس میں جا پہونچا مولوی

دیکھا کہ جبرئیل امیں ہیں کھڑے ہوئے
شانوں پہ اپنے شہپر سیمیں جڑے ہوئے

کچھ دیر بعد یوں ہوئے گویا بہ صد وقار
تیری دعائیں ہوگئیں مقبول کردگار

جو منہ سے بولتا نہیں اس کا کلام سُن
اُٹھ اور میرے منہ سے خدا کا پیام سُن

از بسکہ ربِ پاک علیم و فہیم ہے
آقائے دو جہاں ہے غفور الرحیم ہے

موجود کس مقام پہ ربِ جہاں نہیں
ہے کون سا وہ راز جو اس پر عیاں نہیں

دیکھی گئی نہ اس سے تری حالتِ سقیم
قربان جاں ما و شما بر چنیں کریم

بے چین ہے وہ تیری اعانت کے واسطے
بھیجا ہے مجھ کو تیری ہدایت کے واسطے

لڑکی ہے تیری سخت بد اندیش و بدسگال
مطلق نہیں ہے اس کو کسی بات کا خیال

وہ مولوی کو حق کا ولی مانتی نہیں
وہ نائبِ رسول کو پہچانتی نہیں

اس خیرہ سر کو جا کے سُنا سارا ماجرا
ایسا نہ ہو کہ اس کو ملے غیب سے سزا

نازل ہوا عذابِ الٰہی تو قہر ہے
سرتابی مولوی سے سمجھ لو کہ زہر ہے

ان دھمکیوں پہ بوڑھے میاں کانپنے لگے
تن تن کے جبرئیل ادھر ہانپنے لگے

دوشیزگی کی نیند سے چونکی اُدھر وہ حور
محنت کی خستگی سے بدن سارا چور چور

اُٹھنا ہی چاہتی تھی کہ زنجیرِ در ہلی
داخل ہوئے مکان میں باہر سے شیخ جی

پہونچے جھپٹ کے دخترِ معصوم کے قریں
با چشمِ شعلہ بار، بہ اندازِ خشم گیں

فرمودۂ خدا کی کہانی سُنا چلے
روح الامیں کی صدق بیانی سنا چلے

لڑکی کا تھا یہ حال کہ نقشِ خموش تھی
دردِ دروں کی مصلحتاً پردہ پوش تھی

آنسوں اُچھل رہا تھا کلیجہ غریب کا
مرجھا رہا تھا گلشنِ دل بدنصیب کا

اس خامشی پہ شیخ نے جھنجلا کے یہ کہا
ڈرتا ہوں تیری ضد سے قیامت نہ ہو بپا

تو جھوٹ جانتی ہے خدا کے پیام کو
کیوں داغدار کرتی ہے کنبہ کے نام کو

کرنا وہی پڑے گا جو حکمِ الٰہ ہے، انکار مولوی سے سراسر گناہ ہے

مظلوم لڑکی کانپ اُٹھی سُن کے یہ سخن نادان جانتی ہی نہ تھی مولوی کا فن،
روح الامین کی بات کو کس طرح ٹالتی کس طرح اپنے باپ کا غصہ سنبھالتی
بیچارگی میں آنکھ سے آنسو نکل پڑے احساس بینوائی کے چشمے اُبل پڑے

آغوشِ مولوی میں غرض دفن ہوگئی
اس کے خدا کو اپنی جوانی کو روگئی

(قہر اکبرآبادی۔ایم۔اے)

اشک جب آنکھ میں آیا ہوگا
دل پہ کیا سانحہ گزرا ہوگا

بے نیازانہ بھی مت دیکھ مجھے
بزم میں اس کا بھی چرچا ہوگا

دل میں یہ کس نے جلائے ہیں چراغ
ہو نہ ہو، وہ رُخِ زیبا ہوگا

ناز جس دل نے اُٹھائے تیرے
وہ تجھے یاد تو آتا ہوگا،

دے سکا ساتھ نہ غم بھی دل کا
دیکھنا یہ ہے کہ اب کیا ہوگا

قہر جب یاد کریں گے وہ مجھے
یہ بھی اک طرفہ تماشا ہوگا

(شفقت کاظمی)

جن اسیروں کے مقدر میں نہ تھی سیرِ چمن
ان کو آخر کیوں بہاروں کے پیام آتے رہے

اپنی امیدوں کا مرکز بھی وہی محفل رہی
روز جس محفل سے بے نیلِ مرام آتے رہے

آسرا تیرے تصور کا جہاں مٹ مٹ گیا
دل کی راہوں میں کچھ ایسے بھی مقام آتے رہے

(مظہر امام)

دل ہے ہجومِ داغِ محبت سے لالہ زار
لو، گلشنِ حیات میں آہی گئی بہار

تکمیلِ آرزو کا سماں بھی تھا عجیب
کچھ عشق سوگوار تھا، کچھ حسن شرمسار

اپنی وفاؤں پر بھی ندامت ہوئی مجھے
وہ اس قدر تھے اپنی جفاؤں پہ شرمسار

خود موت کو نہ جائے اماں مل سکی، امام!
تھا دامنِ حیات کچھ اس طرح تار تار

مطبوعات موصولہ

ڈال ڈال پات پات مجموعہ ہے جناب چودھری برہم ناتھ دت صاحب کے مکاتیب کا جو انھوں نے وقتاً فوقتاً اپنے صاحبزادے چودھری وشوا ناتھ اور احباب کو لکھے تھے۔

ایک شخص کے خطوط کو پڑھ کر ہمارا خیال سب سے پہلے کاتب خطوط کی طرف جاتا ہے اور پھر ان کے مطالب و معانی اور زبان و بیان کی طرف، لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ اس مجموعہ کو پڑھ کر ان دونوں باتوں کو ایک دوسرے سے جدا کرنا مشکل ہوجاتا ہے اور ٹھیک اسی وقت جب ہم ان خطوط کو پڑھتے ہوتے ہیں، مصنف کی ہستی بھی غیر شعوری طور پر ہمارے سامنے آجاتی ہے اور ہم ایسا محسوس کرتے ہیں کہ ہم خطوط نہیں بلکہ کاتب خطوط کو پڑھ رہے ہیں۔

آسکر وائلڈ نے ایک معیاری انشاپرداز کی پہچان یہ بتائی ہے کہ He finds much of himself in لیکن اس کتاب میں سوال "much of himself" کا نہیں بلکہ "whole of himself" کا ہے اور اسی لئے اس مجموعہ کا مطالعہ، در اصل برہم ناتھ دت صاحب کی ذات کا مطالعہ ہے جس میں ہم کو حکیم، فیلسوف، ناصح، صوفی، مفکر، ادیب، دوست، رفیق و ہمراز سب ایک جگہ اکٹھا مل جاتے ہیں۔ اور اس خصوصیت کے ساتھ کہ ہر چیز اپنی اپنی جگہ

دامن دل می کشد کہ جا اینجاست

دت صاحب بڑے وسیع المطالعہ انسان ہیں، تاریخ، مذہب، اخلاق، فلسفہ اور عالمی لٹریچر کا آپ نے اتنا گہرا مطالعہ کیا ہے یہ سب ان کی زندگی اور تقریر و تحریر کا جزو لاینفک ہو کر رہ گئے ہیں۔

وہ سوچتے بھی ہیں نہایت بلندی سے اور کہتے بھی ہیں اسی بلندی سے ان کے یہاں جو کچھ ہے عرش ہی عرش ہے، فرش کہیں نہیں۔ ایک خط میں وہ اپنے سیاسی عقاید کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:-

"خدا ہے مگر اس تک ہماری رسائی کہاں .... ہم بیچاروں کے لئے قابل احترام وہی ہیں جنھوں نے تحقیق حق و نیکی کی راہ میں بند بند کٹوائے، زہر کے پیالے پئے، سولی پر چڑھے، دار و رسن کو بوسے دئے، جلتی آگ میں کود گئے، گولی کا نشانہ بنے اور اپنے خون سے اپنی ہولی کھیلی۔ میں انھیں کا پیرو ہوں۔"

آپ نے دیکھا کہ ان چند سطروں میں وہ ابتداء عالم سے لے کر اس وقت تک کی فکر آزادی کی پوری داستان سنا گئے۔

ایک جگہ اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہیں:-

اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہو، اپنے پاؤں سے چلتے ہو، اپنی زبان سے بولتے ہو، پھر اپنے لئے آپ کیوں نہ سوچو

تراش از تیشۂ خود جادۂ خویش

"نار و نور" پر گفتگو کرتے ہوئے دنیا کی مختلف آگوں کا ذکر کرتے ہیں، اپنے دل کی آگ کی طرف یوں نشاندہی کرتے ہیں کہ:-

آں آتش سوزندہ کہ شعلش لقب ما   در پیکر کفر و دیں چو سوزندہ شب ست
ایماں دگر و کیش محبت دگر ست   پیغمبر عشق نے عجم نے عرب ست

ایک خاص واقعہ کے پیش نظر اپنے صاحبزادے کو لکھتے ہیں :-

تم حضرت مسیح سے زیادہ برگزیدہ ہونے کے دعوے دار تو نہیں ہو، ان کے منہ پر تھوکا گیا اور وہ چپ رہے۔ تم چند ناخوشگوار الفاظ سن کر اپنے آپے سے باہر ہوگئے، مفت میں اپنا خون کیوں کھولاتے ہو۔ تمھارا بسورا ہوا منہ دیکھ کر "گھر والے" افسردہ ہوجائیں گے۔

ایک اور خط میں اپنے بیٹے کو زندہ رہنے کے چند راز بتاتے ہیں، بعض آپ بھی سُن لیجئے :-

۱ - دُکھوں کو سینہ میں دبائے رکھو، دُنیا کو اتنی فرصت کہاں کہ تمھارے دُکھوں پر سینہ کوبی کرتی پھرے، اسے خود اپنے کام بہت ہیں۔

۲ - دوسروں سے بڑا بننے کی کوشش نہ کرو۔ خود بڑے بنو اور بھرزور اپنے آپ سے بلند ہونے کی کوشش کرتے رہو۔

یہ اور اس قسم کے زریں اقوال اس مجموعہ میں ہر جگہ بکھرے نظر آتے ہیں اور اس انداز سے کہ ان خطوط میں فارسی، اُردو کے برمحل اشعار، ادبی لطایف، دلچسپ روایات، سبق آموز تجربات، اقوال اکابر، حکایات اعاظم، سبھی کچھ موجود ہے اور ان کے مطالعہ کے بعد ہمارا تاثر یہ ہوتا ہے کہ بیم ناتھ دت کتنا شریف، کتنا عجیب انسان ہے۔

یہ تو ہوئی اس کی معنوی خصوصیت، رہی اس کی ادبیت و انشا سو اس باب میں اس سے زیادہ میں کچھ نہیں کہہ سکتا کہ اگر وہ وہی زبان، اسی حسنِ بیان، اسی دلکش اسلوب اور اسی بے ساختہ لب و لہجہ میں درس اخلاق کی جگہ معصیت کی تلقین کرتے تو اس پر لبیک کہنے والا سب سے پہلا شخص غالباً میں [illegible] ——— سخن سرائے جنیں و سخن شناس چنیں !

یہ کتاب تین روپیہ میں دفتر نگار سے مل سکتی ہے۔

گرفتنی | مجموعہ ہے جناب مخمور سعیدی کی نظموں، غزلوں، رباعیات و قطعات کا جسے مکتبۂ تحریک دریا گنج دہلی نے حال میں بڑے اہتمام سے شایع کیا ہے۔

مجھے نہیں معلوم کہ جناب مخمور سعیدی اور ان کی شاعری کی عمر کیا ہے، لیکن ان کے کلام کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ ضرور کہہ سکتا ہوں کہ وہ جوان ہوں یا نہ ہوں، لیکن ان کی شاعری ضرور جوان ہے اور محض جوان ہی نہیں بلکہ حسین و دلربا بھی ہے۔

اس مجموعہ میں ان کی ۵۰ نظمیں ہیں، ۵۰ غزلیں اور قریب قریب اتنی ہی رباعیاں اور قطعے۔ جن میں سے ہم کسی کو ناقابل توجہ نہیں کہہ سکتے۔ اور جو بات کہنا ٹھکانے کی کہنا " یہ التزام آسان نہیں۔

نظموں کے عنوانات اتنے مختلف و متنوع ہیں کہ ان کو سامنے رکھ کر مخمور کا صحیح رجحان متعین کرنا دشوار ہوجاتا ہے، لیکن اس قدر ضرور کہا جاسکتا ہے کہ وہ مخمور یقیناً نہیں ہیں کیونکہ مجھے کوئی بہکا ہوا شعر ان کے کلام میں نظر نہیں آیا جو یقیناً ان کے تخلص کی توہین ہے۔ شاعری میں بہک جانے کی صورتیں مختلف ہوا کرتی ہیں لیکن مخمور کے یہاں (غالباً اس لئے کہ وہ سعیدی بھی ہیں) کوئی شاعرانہ "نامساعدت" خال ہی خال کہیں نظر آتی ہے۔

جب کوئی مجموعۂ کلام تبصرہ کی غرض سے مجھے ملتا ہے تو سب سے پہلے میں غزلوں کا حصہ پڑھتا ہوں، کیونکہ شاعرانہ اہلیت کا صحیح اندازہ غزل ہی کے اشعار سے ہوسکتا ہے۔ غزل کے ہر ہر شعر میں اپنی جگہ پوری داستان منظوم ہے، اگر سلیقہ سے کہا جائے۔ نظم میں یہ بات نہیں ہے۔ اس کو شروع سے اخیر تک پڑھئے تب کہیں جاکر یہ پتہ چلتا ہے کہ شاعر کیا کہنا چاہتا ہے، اور جو کچھ کہنا چاہتا ہے ——— اسے وہ کہہ بھی سکا ہے یا نہیں۔ اس لئے میں نے سب سے پہلے مخمور کی غزلوں کا سرسری مطالعہ شروع کیا، سرسری اس لئے کہ شعر کی خوبی یہی ہے کہ وہ اچٹتی ہوئی نگاہ کو بھی ایک جگہ رک جانے پر مجبور کردے اور یہ کہنا غلط

ہوگا کہ مخمور کی غزلوں کے بعض اشعار پڑھ کر بار بار مجھے اس مجبوری سے واسطہ پڑا۔ مثلاً :۔

۱۔ بیٹھے ہیں آپ ہی اب بیزار و سرگراں سے — اُٹھنے کو اُٹھ تو آئے ہم ان کے آستاں سے

۲۔ تری وفا نہ مجھے راس آسکی، لیکن — میں سوچتا ہوں تجھے کیسے بیوفا کہہ دوں

۳۔ یہ کس خیال نے کی ہے مری زباں بندی — تجھی سے کہنے کی باتیں تجھی سے کہہ نہ سکوں

۴۔ چونک چونک اُٹھتا ہے عالم مری تنہائی کا — یوں اچانک وہ ہر اک بات پہ یاد آتے ہیں

ہر چند ایسا نہیں ہے کہ جو کچھ وہ کہتے ہیں اس میں ترقی کی گنجائش نہ ہو، مثلاً تیسرے شعر کو لیجئے کہ اس میں کوئی نقص تو نہیں ن دوسرے مصرعہ کی روانی و بے ساختگی کو دیکھتے ہوئے پہلے مصرعہ کی زبان و بندش دونوں کچھ اجنبی سی محسوس ہوتی ہیں۔ اگر یہ ر یوں ہوتا تو زیادہ مناسب تھا :۔

کوئی بتائے خدارا، یہ کیا قیامت ہے — انھیں سے کہنے کی باتیں انھیں سے کہہ نہ سکوں

بہ صورت خطابت محبوب یوں کہہ سکتے تھے :۔

تمھیں بتاؤ خدارا، یہ کیا قیامت ہے — کہ تم سے کہنے کی باتیں تمھیں سے کہہ نہ سکوں

اسی طرح چوتھے شعر کو لیجئے، جو دوسرے مصرعہ کے انداز بیان کے لحاظ سے غیر متوازن ہو گیا، صاف صاف یوں کہنا چاہیے تھا کہ

چونک چونک اُٹھتا ہوں عالم تنہائی میں

بجائے اپنے خود "عالم تنہائی" کے چونک اٹھنے کا ذکر کرنا، کوئی اچھی تعبیر نہیں۔

لیکن اس قسم کا عدم توازن جو زیادہ تر انتخاب الفاظ یا انداز بیان سے تعلق رکھتا ہے، مخمور کے یہاں ضرور پایا جاتا ہے۔

لیکن اتنا کم اور ہلکا کہ اس سے مخمور کے ذوق شاعری پر کوئی آنچ نہیں آتی۔
نظموں کا حصہ جو مجموعہ کے دو تہائی حصہ کو محیط ہے، میرے خیال میں مخمور کے تنوع ذوق کی زیادہ ترجمانی کرتا ہے ۔ اس میں سیاسی، اخلاقی، رومانی سبھی قسم کی نظمیں پائی جاتی ہیں اور کافی فکر انگیز ہیں۔
ان کی رُباعیاں اور قطعے بھی بہت صاف و شگفتہ ہیں، یہ مجموعہ عہد حاضر کے اُردو ادب میں بڑا اچھا اضافہ ہے اور مخمور سعیدی کی "گرانمایہ مستقبل" کی پیشین گوئی کا۔
قیمت دو روپیہ ــــ ملنے کا پتہ :۔ مکتبۂ تحریک ۔ ۹ ۔ انصاری مارکٹ ۔ دریا گنج دہلی۔

جناب محمد طفیل صاحب صرف رسالہ نقوش کے رسمی اڈیٹر اور ادارۂ فروغ اُردو لاہور کے کاروباری مدیر ہی نہیں بلکہ ایک خاص رنگ کے ادیب و اہل قلم بھی ہیں، خاص رنگ میں نے اس لئے کہا کہ جو کچھ وہ لکھتے ہیں اسے ہم نہ افسانہ و ڈرامہ کہہ سکتے ہیں، نہ تذکرہ و تنقید بلکہ وہ اس قسم کا چبھتا ہوا مطالعہ ہوتا ہے جس میں ذکر تو دوسروں کا ہوتا ہے، لیکن ہوتا دراصل خود اپنی ژرف نگاہی کا مظاہرہ۔
طفیل صاحب نے اس مجموعہ میں ان ۲۲ (مرحوم و غیر مرحوم) ادیبوں اور شاعروں کا ذکر کیا ہے جن سے انھیں براہ راست یا بالواسطہ تعارف حاصل تھا۔
طفیل صاحب کی یہ کتاب معنوی حیثیت سے ایک قسم کی Three dimentional Study (جس میں طول و عرض تو دوسروں کا ہے اور عمق خود ان کا) اور مطالعہ کی حیثیت سے ایک ایسا تجزیہ ہے جس سے لطف اُٹھانا عبرت حاصل کرنا دوسروں پر چھوڑ دیا گیا ہے۔
طفیل صاحب نے اس میں جو کچھ لکھا ہے بے لاگ اور بڑی خود اعتمادی کے ساتھ لکھا ہے اور یہی اس کی بڑی خصوصیت ہے۔
قیمت تین روپیہ ۔ ضخامت ۲۱۴ صفحات ۔

میرزا مظہر جانجاناں اور ان کا کلام یہ کتاب ریسرچ ہے جناب عبدالرزاق قریشی کی، جسے ادبی پبلشرز بمبئی نے شائع کیا ہے۔ قیمت چھ روپیہ ۔ ضخامت ۳۰۰ صفحات، کاغذ نفیس، طباعت و کتابت پسندیدہ

اس کتاب کے مصنف، انجمن اسلام اُردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ بمبئی سے وابستہ ہیں اور انھوں نے سالہا سال کی کاوش و تحقیق کے بعد یہ کتاب ایک ایسے موضوع پر لکھی ہے جس کی طرف اس وقت تک کسی نے توجہ نہیں کی تھی۔
میرزا مظہر جانجاں نہ صرف اپنے اخلاق اور مسلک درویشی کے لحاظ سے بڑے مرتبہ کے انسان تھے بلکہ اپنے ذوق شعر و سخن کے لحاظ سے بھی غیر معمولی اہمیت کے مالک تھے۔
وہ ان چند ہندی نژاد فارسی گو شعراء میں سے تھے جن کو ہم ایران نژاد خوشگو شعراء کی صف میں بے تکلف جگہ دے سکتے ہیں بلکہ میں تو یہ کہوں گا کہ جن کیفیات کو انھوں نے اپنے تغزل میں جگہ دی ہے وہ سعدی و نظیری کو چھوڑ کر ایرانی شعراء میں بھی کم نظر آتی ہیں ۔ انھوں نے اُردو میں بھی فکر کی تھی، لیکن کم، لیکن اس کم میں جذبات حسن و عشق کی بڑی معنویت پائی جاتی ہے۔
اس کتاب میں اسی غیر معمولی شخصیت کے سوانح قلمبند کئے گئے ہیں، ان کی تصانیف اور ان کے فارسی، اُردو کلام پر بڑا تبصرہ کیا گیا ہے ۔ اس میں شک نہیں فاضل مصنف نے کتاب پیش کرنے میں بڑی گرانقدر ادبی خدمت انجام دی ہے اور ہم امید ہے کہ ملک اس کا صحیح اعتراف کرنے میں بخل سے کام نہ لے گی۔

حسن و زوال

مکتوبات نیاز

حسن کی عیاریاں

شہاب کی سرگزشت

پاکستان

TELEGRA
آٹھ پیسے کی
بچت!
کام ضروری ہو جبھی تو آپ تار بھیجتے ہیں۔ تو پھر پتہ پورا کیوں نہیں لکھتے؟ پتہ پورا ہو، تار
جلدی پہنچے گا۔
پتہ اُدھورا ہونے کی صورت میں تار کے دیر سے پہنچنے کا امکان ہے۔
آپ پیسے بھی بچا سکتے ہیں اور تار بھی جلدی پہنچ سکتا ہے۔ وہ کیسے؟ تار ٹیلی فون نمبر کے
پتہ پر دیجئے۔ پتہ یوں لکھیے مثلاً "تیز جی ٹی۔ ایف۔ ۳۱۶۷۰ نئی دہلی" جیسے ہی تار دہلی
پہنچے گا، اُسے ٹیلی فون پر پڑھ کر سنا دیا جائے گا۔
"جی ٹی۔ ایف ۳۱۶۷۰" کو ایک ہی لفظ مان کر دام لگائے جاتے ہیں
ہمیں بہتر خدمت کا موقع دیجئے
محکمہ ڈاک و تار

دامنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہوگیا

نگار

اڈیٹر: نیاز فتحپوری

چالیسواں سال | فہرست مضامین ستمبر ۱۹۶۱ء | شمارہ ۸، ۹

یہ نمبر ڈبل شایع ہوا ہے جس میں اگست بھی شامل ہے

ملاحظات

چند دن کراچی میں

میں سال گزشتہ بھی کراچی گیا تھا اور امسال بھی، لیکن میرا یہ سفر ہمیشہ "ولے بر غزش" قسم ہوتا ہے۔ اور یہ مجبوری زیادہ تر جذباتی ہوتی ہے جس کا عقل و ضرورت سے کوئی تعلق نہ[ہیں] خیال تھا کہ وہاں پہونچ کر چند دن سکون و اطمینان سے گزر جائیں گے اور لکھنؤ کی گرمی سے نجات مل جائے گی، سو گرمی کی تکل[یف] و مصیبت سے تو میں یقیناً وہاں محفوظ رہا، لیکن سکون بالکل میسر نہ آیا۔ اور سارا زمانہ حد درجہ اضمحلال و فسردگی میں گزر گیا غالباً اس لئے کہ میرا احساس لطف و نشاط ختم ہوتا جا رہا ہے اور زندہ رہنے کی امنگ باقی نہیں رہی ۔ ایک مہینہ کے قیام کے بعد لکھنؤ آیا، تو بھی حالت وہی ہے اور اپنی زندگی کے متعلق ہر وقت یہی سوال سامنے رہتا ہے کہ:۔

تابکے خواہم فشردایں دامن نمناک را

بعض اہم تبدیلیاں

پچھلے سال کے مقابلہ میں، امسال میں نے وہاں بعض امید افزا ذہنی تبدیلیاں بھی پائیں ایک یہ کہ طبقۂ متوسط کے افراد میں صحیح جد و جہد اور معاشی و اقتصادی تنظیم کا احساس بڑھ رہا ہے، چنانچہ یہ دیکھ کر مجھے بڑی خوشی ہوئی کہ وہاں کی لڑکیاں نہایت شوق و انہماک کے ساتھ تعلیم میں مصروف ہیں ا[ور] بہ نسبت لڑکوں کے زیادہ نام و نمود کے ساتھ کامیابیاں حاصل کر رہی ہیں اور اعلیٰ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد زیادہ تر محکمۂ تعلیم ہی میں ملازمت کر رہی ہیں۔ جس کا سبب غالباً یہ ہے کہ وہاں کی زندگی زندگی کے اقدار بہت کچھ مختلف ہیں اور وہاں عورت عائلی نظام میں مرد کے دوش بدوش حصّہ لینے پر مجبور ہے۔

دوسری تبدیلی میں نے یہ محسوس کی کہ اب زندگی کے فضول و غیر ضروری مصارف کی طرف بھی ان کی نگاہ ہے اور ظاہر[ی] نمود و نمائش میں بھی، وہاں کمی ہوتی جا رہی ہے۔

تیسری تبدیلی میں نے یہ پائی کہ خدمت زبان کا جذبہ بھی وہاں قوی تر ہوتا جا رہا ہے اور اس سلسلہ میں بعض مفید اقدامات کا علم بھی مجھے ہوا مثلاً پاکستان اردو اکاڈیمی کے قیام کی تحریک جس میں وہاں کے بڑے بڑے اہلِ علم و فکر کی مساعی شامل ہیں جو بڑے وسیع پیمانہ پر ترقی زبان کی خدمت انجام دینا چاہتی ہے۔ معلوم ہوا کہ اس کے شعبۂ تصنیف و تالیف نے دائرۃ المعارف ک[ی] پہلی جلد "قاموس الاعلام" کے نام سے مرتب کر لی ہے اور جلد شایع ہونے والی ہے۔

مولوی عبدالحق مرحوم

میں وہیں تھا جب مولوی عبدالحق، راولپنڈی کے اسپتال سے کراچی لائے گئے اور دوسرے د[ن] یہاں ان کا انتقال ہو گیا۔ مولوی صاحب "سرطانِ جگر" کے مرض میں مبتلا تھے، انھیں اس[کا] علم تھا کہ وہ زندہ نہیں رہ سکتے، لیکن اپنی عمر کی آخری سانسوں میں بھی وہ اپنے مشن سے غافل نہیں رہے اور سب سے آخری لفظ جو بیہوشی کے عالم میں ان کی زبان سے نکلا لفظ "انجمن" تھا۔

مرحوم کو بڑی تمنا تھی کہ "جامعۂ اردو" ان کی زندگی میں قایم ہو جائے، لیکن افسوس ہے کہ ان کی یہ آرزو پوری نہ ہوئی۔
اس کا قوی امکان ہے کہ ان کی یہ تمنا ان کے مرنے کے بعد پوری ہو، کیونکہ صدر پاکستان نے، جو مرحوم کی خدمات کے بڑے قدرشناس
اپنا یہ خیال ظاہر کر دیا ہے کہ انجمن کے تمام کاموں کو بدستور جاری رکھا جائے گا اور مرحوم کی ان تمام امیدوں کو پورا ہونا چاہئے
ن کی زندگی میں پوری نہ ہو سکی تھیں۔
ہم نہیں کہہ سکتے کہ آیندہ انجمن کا کام کس نہج و اصول پر ہوگا، تاہم اس کا یقین ہے کہ وہ بند نہیں ہوگا اور اگر اس کو کسی ٹرسٹ
تبدیل کر کے خالص کاروباری اصول پر چلایا گیا تو ممکن ہے کہ جامعۂ اردو بھی وجود میں آجائے۔

حفریات بھمبور

میں جب بھی کراچی گیا، ہمیشہ اس زمانہ کی یاد ساتھ لے کر گیا، جب محمد قاسم اور مسلم عساکر نے اول اول
یہاں قدم رکھا تھا، اور جب کبھی منوڑا گیا تو فرض کر لیا کہ سب سے پہلے مسلمانوں نے اپنے جہازوں کے
بان یہیں کہیں لپیٹے ہوں گے، سمندر کی وہ موجیں جو آج ساحل سے ٹکرا رہی ہیں اب سے چودہ سو سال پہلے بھی اسی طرح ٹکراتی
ں ہوں گی اور گھنٹوں اسی خیال میں مستغرق رہا۔ حالانکہ مجھے معلوم تھا کہ مورخین نے اس سلسلہ میں جس دیبل، ٹھٹھہ اور لوہاری بندر
ذکر کیا ہے وہ ضرور کراچی سے علٰحدہ کوئی دوسرا مقام ہوگا۔ چنانچہ کراچی سے تقریباً ۶۰ میل دور ٹھٹھہ اور اس کے آثار اب بھی موجود
ں اور میں نے ان کے دیکھنے کی کوشش بھی کی، لیکن بارش کی وجہ سے سڑک یا بجا کٹ گئی تھی اس لئے وہاں تک نہ پہنچ سکا۔
بتہ راستہ میں ایک اور مقام بھمبور کے آثار ضرور دیکھے جہاں کسی قدیم آبادی کے نشانات حال ہی میں دریافت ہوئے ہیں، یہاں
لاوہ قدیم قلعہ کے ایک وسیع مسجد کے آثار بھی دریافت ہوئے ہیں اور چند لاشوں کے ڈھانچے بھی نکلے ہیں۔ کھدائی بدستور جاری ہے
ر بہت ممکن ہے کہ تکمیل کے بعد بعض اور اہم تاریخی نقوش یہاں سے برآمد ہوں۔ اس مقام کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ
ی وقت غالباً دریائے سندھ یا سمندر کے ساحل پر واقع تھا اور آبادی کا سلسلہ یہاں سے ٹھٹھہ تک پھیلا ہوگا۔ اور بہت
لن ہے کہ محمد قاسم کی فوجیں سب سے پہلے اسی جوار میں اتری ہوں۔ الیٹ کی تحقیق یہ ہے کہ دیبل، ٹھٹھہ اور کراچی سب ایک ہی
مقام کے نام ہیں، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس کا یہ خیال صحیح نہیں۔

بہرحال یقین کے ساتھ ابھی نہیں کہا جا سکتا۔ پاکستان کے ماہرین آثار کی کاوش و جستجو بدستور جاری ہے اور اس کی تکمیل کے
ںد جس کے لئے کم از کم ایک چوتھائی صدی درکار ہے، صحیح پتہ چل سکے گا کہ عساکر اسلامی اول اول یہاں کس جگہ لنگر انداز ہوئے
ر وہاں سے ان کے اقدامات کس طرف اور کیونکر ہوئے۔

متحف فریرہال

اس سلسلہ میں جناب ممتاز حسن صاحب (سکریٹری منصوبہ بندی) کی عنایت سے مجھے کراچی کے
اس متحف کے دیکھنے کی سعادت بھی نصیب ہوئی جو فریرہال کے نام سے موسوم ہے۔ اس متحف کی
تشکیل و ترقی موصوف ہی کی مساعی کا نتیجہ ہے اور یہ دیکھ کر مجھے حیرت ہو گئی کہ صرف چند سال کے عرصہ میں، انھوں نے اسے کیسے
لیسے نادر آثار کا گنجینہ بنا دیا ہے۔ یہاں حفریات موہن جوڈارو، ٹیکسلا، بھمبور اور کوٹ فریجی کی بہت سی نادر اشیاء یک جا
موجود ہیں جن کے دیکھنے سے ہزاروں سال پہلے کی تاریخ سامنے آجاتی ہے اور انسان اس میں کھو کر رہ جاتا ہے۔
مخطوطات کے سلسلہ میں یہاں داراشکوہ کا فارسی دیوان میری نظر سے گزرا، جو بڑی نایاب چیز ہے اور کلیات صائب کا
ایک نسخہ خود صائب کے ہاتھ کا لکھا ہوا جو حسن کتابت کا بہترین نمونہ ہے۔

..... فریز یال کا وہ حصہ جو عہد رنجیت سنگھ کے باقیات و نقوش سے متعلق ہے، خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے

..... ان روغنی نقوش میں تقریباً پندرہ گز مربع کا ایک نقش دربار رنجیت سنگھ کا بھی ہے، اسے دیکھ کر نقاش کے غیر معمولی کمال کا اعتراف کرنا پڑتا ہے، جس نے نازک طریق خط و خال اور سلوٹوں کو بھی ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ یہاں رنجیت سنگھ کا وہ زرین چھتر بھی نگاہ سے گزرا جو اس کے سر پر سایہ فگن رہتا تھا۔

یہاں قدیم سکوں کا بھی ایک بڑا ذخیرہ ہے اور بعض سکے بہت قیمتی ہیں، چنانچہ ایک دینار اموی عہد کا بھی نگاہ سے گزرا جو سنہ ... میں مسکوک ہوا تھا۔

نگار کا پاکستانی اڈیشن

جنوری سنہ ... سے بعض ایسے مواقع پیش آگئے ہیں کہ نگار کی کاپیاں کافی تعداد میں پاکستان نہیں پہونچ سکتیں، اور اس دوران میں جو کاپیاں وہاں تقسیم ہوئیں وہ کتابت و طباعت کے لحاظ سے بہت ناقص تھیں، اس لئے میں نے کوشش کی ہے کہ نگار کا پاکستانی اڈیشن وہیں کراچی سے شایع ہو اور ادارۂ ادب عالیہ نے اس کے ڈکلریشن کی درخواست وہاں دیدی ہے۔ اگر درخواست منظور ہوگئی (جس کی امید کی جاتی ہے) تو نگار کا پاکستانی اڈیشن (جو ہو بہو نگار کی کاپی ہوگا) "نگار پاکستان" کے نام سے وہیں چھپے گا اور وہیں سے شایع ہوگا۔ جسوقت تک اس کی تکمیل نہ ہوگی۔ قدر شناسان نگار کو پرچہ براہ راست یہیں سے روانہ ہوتا رہے گا۔

جگر نمبر

قومی آواز کے نقاد نے جگر نمبر پر ایک طویل تنقید کی ہے جو پاکستان سے لوٹنے کے بعد میری نگاہ سے گزری۔ فاضل نقاد نے جگر نمبر کی تائید اور میری تردید میں جو کچھ لکھا ہے وہ زیادہ تر جگر اور میری ذات سے تعلق رکھتا ہے جس کی بابت کچھ لکھنا مناسب نہیں کیونکہ اصل موضوع کلام جگر کے اغلاط سے متعلق تھا اور اس سلسلہ میں انھوں نے صرف ایک شعر لکھ کر میری غلطی کو ظاہر کیا ہے۔ یقیناً ان کا اعتراض درست ہے اور میری اصلاح نادرست، میں نے پہلے مصرع کو نظر انداز کرکے صرف دوسرے مصرع کو سامنے رکھا جو بے شک میری غلطی تھی، لیکن حیرت ہے کہ میرے ڈیڑھ سو سے زیادہ اعتراضات میں انھیں صرف ایک ہی مثال ایسی ملی کہ وہ جگر کی موافقت میں کچھ لکھ سکتے۔

میں اپنی غلطی تسلیم کرنے میں بہت کشادہ دل واقع ہوا ہوں اور مجھے بڑی خوشی ہوتی اگر فاضل نقاد میرے تمام اعتراضات کو سامنے رکھ کر تفصیلی گفتگو کرتے۔ لیکن افسوس ہے کہ انھوں نے اصل موضوع سے ہٹ کر مضمون کا زیادہ حصہ کچھ ایسی بحث کے لئے وقف کردیا جس کا تعلق جگر کی شاعری سے نہیں بلکہ ان کے اخلاقی محاسن اور میرے ذاتی معائب سے ہے اور مجھے ان سے انکار نہیں۔

افسوس ہے کہ فاضل نقاد نے اس حقیقت کو بالکل نظر انداز کردیا کہ میری برائیاں ظاہر کرنے کے بعد بھی جگر کے کلام کے نقایص بدستور اپنی جگہ قایم رہتے ہیں اور ان میں ذرہ برابر کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ میں نے ظاہر کیا تھا کہ جگر کی شاعری میں الفاظ و تراکیب کے علاوہ اسلوب بیان کی بھی بہت سی خامیاں پائی جاتی ہیں اور اپنے اس دعوے کا ثبوت انھیں کے اشعار سے پیش کیا تھا۔ لیکن فاضل نقاد نے اس موضوع کو نظر انداز کردیا اور صرف جگر کے اخلاق کو سامنے رکھ کر قصیدہ خوانی شروع کردی۔

اگر ان کی رائے میں میرے اعتراضات نادرست ہیں تو انھیں اپنی گفتگو اسی موضوع تک محدود رکھنا چاہئے تھی کیونکہ یہ صحیح معنی میں صرف اسی طرح defend کہا جا سکتا تھا۔

سیر میں کتنے گرام ؟
میٹرک باٹوں کا استعمال شروع ہو گیا ہے۔ اب قیمتیں بھی میٹرک اکائیوں میں ظاہر کی جاتی ہیں۔ لیکن لین دین کے حساب کتاب میں اب بھی بڑی دماغ سوزی کرنی پڑتی ہے۔
آخر کیوں ؟
محض اس لئے کہ میٹرک کے طریقے پر عمل نہیں کیا جاتا۔ اشیا یا تو پرانے باٹوں کے حساب سے خریدی جاتی ہیں یا پھر اُن کے مساوی اوزان کے حساب سے مثلاً
ایک سیر کے لئے ..... ۹۳۰ گرام
ایک پونڈ کے لئے ..... ۴۵۴ گرام
ایسی صورت میں ظاہر ہے اس اصلاح سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ اب آپ
ایک کیلوگرام (۱۰۰۰ گرام)
۵۰۰ گرام
چیز خریدیں
اس طرح لین دین کے حساب کتاب میں آپ کو بڑی آسانی رہے گی۔
اپنی ضروریات کی چیزیں
میٹرک اکائیوں میں خریدیئے
اس میں آپ کی اور دکاندار کی سہولت ہے
جاری کردہ بھارت سرکار

سب کیلئے
ڈی سی ایم
قمیضوں کا کپڑا
سب کی پسند کا
بہت سی اقسام کا

ڈی

سی

ایم

پاپلین سفید - ۱٫۶۲ روپیہ سے ۲٫۴۴ روپیہ تک
پاپلین رنگدار - ۱٫۵۵ روپیہ سے ۲٫۲۸ روپیہ تک
چارخانہ شرٹنگ - ۲٫۱۲ روپیہ سے ۲٫۱۵ روپیہ تک
پٹ دار دھاریدار - ۱٫۸۳ روپیہ سے ۲٫۱۸ روپیہ تک

تمام ڈی سی ایم ریٹیل سٹورز سے دستیاب

ڈی سی ایم کپڑوں کی نفاست اور مضبوطی کا نشان

دی دہلی کلاتھ اینڈ جنرل ملز کمپنی لمیٹڈ - دہلی

ڈاکٹر طٰہٰ حسین

(عطاء اللہ پالوی)

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

قاہرہ کے نواح میں، ایک سادہ سے مکان میں جس کا ایک وسیع کمرہ، فرانسیسی، یونانی اور عربی زبان کی ہزاروں بلند پایہ کتابوں سے سجا ہوا ہے، منحنی جسم، متوسط قد، پاکیزہ خط وخال، سفید بال، شستہ مغربی لباس، ترکی ٹوپی اور سیاہ چشمہ کے ساتھ آپ کو ایک مصری مرد اور ایک گوری چٹی فرانسیسی خاتون اور چند بچے اِدھر اُدھر کھیلتے پڑھتے نظر آئیں گے۔ یہ دورِ حاضر کا وہ نابینا مردِ عظیم ہے جو عالمِ عرب کا ایک صاحبِ طرز ادیب، ایک خوشگو شاعر، ایک مستند مورخ، ایک بہترین عالم، ایک عظیم مفکر، ایک بلند پایہ نقاد اور ایک سحر بیان مقرر ہے۔ جس کی تحریریں، زبان کی صحت، بیان کی سلاست، تعبیر کی قدرت اور فنکارانہ مہارت کی بنا پر، پورے مشرقِ وسطیٰ میں قابلِ فخر، پورے ایشیا میں قابلِ قدر اور پورے یورپ میں سزاوارِ تحسین خیال کی جاتی ہیں۔ ملک مصر جتنے بڑے بڑے اعزازات کسی کو دے سکتا تھا وہ سب اس مصری بطلِ جلیل کو دئے جا چکے ہیں۔ اپنے ملک سے باہر آکسفورڈ، روم، لیونز اور دوسری بڑی بڑی یونیورسٹیوں نے اسے آنریری ڈگریاں دینے کا فخر حاصل کیا ہے .... بلجیم، فرانس اور یونان کی حکومتوں نے اسے وہ خاص عطیے دئے ہیں جو دنیا کے کسی بلند پایہ انسان کو دینے کے لئے مخصوص ہیں ——— یہ وہ نابینا ہے جس کو دنیا کے منتخب بینا یونسکو کا ڈائرکٹر جنرل بنانے کی فکر کر رہے تھے، لیکن اہلِ مصر نے اس تجویز کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ مصر کی آنکھ کو اس اندھے کی بڑی ضرورت ہے اور مصر اپنے نورِ نظر کو اپنے سے جدا کر کے اپنی دنیا تاریک نہیں کر سکتا۔ یہ نابینا ڈاکٹر طٰہٰ حسین اور وہ خوبصورت عورت اس کی فرانسیسی رفیقۂ حیات ہیں جو انگریزی، فرانسیسی، یونانی اور عربی زبان پر قدرتِ کامل رکھتی اور اپنے شوہر کی زندگی کو سنوارنے کے لئے اپنی زندگی ابتدا سے وقف کئے ہوئے ہے اور یہ متحرک نونہالانِ چمن، متذکرہ نادر امتزاج کا خوبصورت نتیجہ ہیں۔

طٰہٰ حسین مصر کے ایک چھوٹے سے گاؤں میں، ایک غریب کسان کے یہاں ۱۸۸۹ء میں پیدا ہوئے۔ اُن کے بارہ بھائی بہن اور تھے۔ تین سال کی عمر میں ایک مرض کا شکار ہوا اور اُس کی دونوں آنکھوں کی بینائی جاتی رہی لیکن طٰہٰ حسین نے بینائی سے محرومی کے بعد سڑک پر بیٹھ کر مانگنے کی بجائے ایک دوست کی وساطت سے مکتب کا رخ کیا۔ انھوں نے پہلے اپنے بھائیوں سے کہا کہ وہ انھیں بھی اپنے ساتھ مکتب لے جایا کریں، مگر بھائیوں نے مصیبت سمجھ کر ٹال دیا۔ والدین نے بھی ایسا کرنا غیر ضروری سمجھا، مگر طٰہٰ حسین نے اپنے ایک ساتھی کو اس امر پر راضی کر لیا کہ وہ چند دن تک اُس کی رہنمائی کر کے مکتب تک پہونچا دے، اس کے بعد پھر اُس کی مدد کی ضرورت نہ ہوگی۔ ہمدرد ساتھی نے بخوشی اپنی خدمت پیش کر دی اور طٰہٰ حسین کو اپنے ساتھ مدرسہ لے جانے اور لانے لگا۔ طٰہٰ حسین نے خود ایک جگہ لکھا ہے کہ انھوں نے محسوس

تھا کہ والدین کا وہ پیار جو دوسرے بینا بھائی بہنوں کو نصیب تھا، انھیں حاصل نہ تھا کیونکہ وہ آنکھوں سے مجبور تھے اور
احساس نے اُن کے دل کو بڑا صدمہ پہونچایا مگر انھوں نے ضبط کیا اور اُن کے دل میں جوش پیدا ہوا کہ نابینا ہونے کے
وہ سب کچھ کرسکتے ہیں جو دوسرے بینا کرسکتے ہیں۔ حقیقتاً قابلِ رشک ہے، یہ ولولہ و حوصلہ اگر ہر بچہ میں پیدا ہوجائے۔
مکتب کی پڑھائی میں طٰہٰ حسین نے پہلے قرآن حفظ کیا اور اس کے بعد جو مکتب میں پڑھایا گیا اُس میں یہ اپنے ہم سبق
ں میں سب سے آگے تھے۔ اس درس و تدریس کا سلسلہ اُبھرے ہوئے حروف میں نہیں تھا جس طرح اب سے پہلے عام
باؤں کو تعلیم دی جاتی تھی، بلکہ اُسی طرح زبان و قلم سے تھا جس طرح عام بینا بچے تعلیم حاصل کررہے تھے۔ مکتب سے
فت کے بعد، ان کی غیر معمولی ذہانت و ذکاوت کی بنا پر انھیں مزید تعلیم کے لئے شہر بھیج دیا گیا۔ وہاں جامعۂ ازہر میں
ئی سال تک زیرِ تعلیم رہے، لیکن جامعۂ ازہر سے کچھ اختلافات پیدا ہوئے کیونکہ طٰہٰ حسین نے اندھوں کی طرح ہر چیز کو ماننے
انکار کردیا تھا اور وہ ہر چیز کو اپنے علم و عقل کی روشنی میں اپنی بصیرت کے ذریعہ جانچنا چاہتے تھے۔ بالآخر آزادیٔ افکار
بنا پر آخری امتحان دینے سے قبل ہی انھیں، بلا سند دئے، ازہر سے خارج کردیا گیا۔ ان کی آزاد خیالی اور جدت پسندی
یا محمد عبدہ کی انقلابی تحریک سے متاثر ہونے کی وجہ سے تھی۔

جامعۂ ازہر سے نکل کر یہ جامعہ مصریہ میں داخل ہوئے جو مصر کی نئی عصری یونیورسٹی تھی یہاں اطالوی مستشرق نلینو جیسے
اور لایق یورپین اساتذہ کے آگے زانوئے ادب تہ کیا اور اُن کے تلمذ سے اُن کی قابلیت اور ترقی پسند خیالات میں جلا
ہوئی۔ یہاں سے انھوں نے ۱۹۱۴ء میں شاندار کامیابی کی بنا پر وظیفہ پایا اور اس یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری
ل کی۔ یہ سب سے پہلے شخص ہیں جنھیں اس یونیورسٹی کی طرف سے ڈاکٹریٹ (الدکتور) کی ڈگری ملی۔ اس امتحان کے لئے
ں نے "ابوالعلا معری (وفات ۱۰۵۷ء۔ ۴۴۹ھ) پر عربی زبان میں تحقیقی مقالہ لکھا تھا۔ جو ۱۹۱۵ء میں خود مصنف کے
گراں قدر مقدمہ کے ساتھ کتابی شکل میں شایع ہوا اور تمام بڑی زبانوں میں اس کا ترجمہ ہوچکا ہے۔ یہ وہی معری ہے جس کے
ے میں اقبالؔ نے "بالِ جبریل" میں فرمایا ہے کہ وہ کبھی گوشت نہ کھاتا تھا اور صرف پھل پھول پر گزر اوقات کرتا تھا اور کہتا تھا کہ:

تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے
ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

ان کی بے مثل ذہانت و فطانت کی بنا پر انھیں فرانس بھیج دیا گیا۔ وہاں انھوں نے سربون یونیورسٹی میں داخلہ لیا اور
یسی زبان سیکھنا شروع کردی اور ۱۹۱۸ء میں اس یونیورسٹی سے بھی انھوں نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ اس کے لئے
ں نے فرانسیسی زبان میں ایک تحقیقی مقالہ لکھا جس کا موضوع تھا "ابن خلدون اور اُس کے فلسفۂ اجتماعی کی تشریح
یہ"۔ یہ مضمون اتنا عمدہ تھا کہ کالج دی فرانس نے اُن کو اس مقالہ پر "سنتور" کا مشہور انعام عطا کیا۔ اس مقالہ کو بعد
خود ڈاکٹر صاحب کی مرضی سے، محمد عبداللہ عنان نے عربی زبان میں ترجمہ کیا اور اب یہ مقالہ تقریباً ہر بڑی اور اہم زبان
ترجمہ ہوچکا ہے۔ ابن خلدون (وفات ۱۴۰۶ء۔ ۸۰۸ھ) وہ نامورخ ہے جس نے سب سے پہلے تاریخ کو سائنس کا درجہ دیا اور
ج اس شخص کی بصیرت کے سامنے سربسجود ہے۔

سربون یونیورسٹی میں ڈاکٹر صاحب کی ایک ہم جماعت فرانسیسی خاتون بھی تھی جس کی باریک بیں نگاہوں نے طٰہٰ حسین میں
می، فکری اور ذہنی نادر صلاحیت دیکھ لی تھی جو اُسے کہیں نظر نہ آتی تھی۔ لہٰذا اس نے طٰہٰ حسین کی مدد و معاونت کو اپنی
ی کا نصب العین بنالیا وہ برابر انھیں مختلف موضوعات پر، مختلف زبانوں کی کتابیں پڑھ پڑھ کر سنایا کرتی اور بعض اوقات
کے افکار عالیہ قلمبند بھی کرتی رہتی۔ ڈاکٹر صاحب نے اس فرانسیسی خاتون کی مخلصانہ علمی رفاقت کو ازدواجی رفاقت

حیات میں بدل دیا اور ۱۹۱۷ء میں اس سے شادی کر کے اپنی محسنہ کو اپنا شریکِ زندگی بنا لیا۔ آج کل بھی اُن کی یہ فرانسیسی بیوی، جو انگریزی، فرانسیسی، یونانی اور عربی زبانوں میں مہارتِ کامل رکھتی اور طٰہٰ حسین کے خوبصورت بچوں کی ماں ہے، ڈاکٹر صاحب کے علمی کارناموں میں بدستور اُن کی معاون و دست راست بنی ہوئی ہے۔

فرانس سے واپسی کے بعد طٰہٰ حسین، قاہرہ یونیورسٹی میں عربی ادب کے پروفیسر مقرر ہو گئے۔ ڈاکٹر صاحب کا پہلے سے خیال تھا کہ مصر میں نہ تو عربی زبان ہے نہ عربی ادب .... اور نہ عربی ادب و زبان جاننے والے اساتذہ۔ وہ جو کچھ بچوں کو پڑھاتے ہیں اُس کو نحو کہتے ہیں، حالانکہ وہ نحو نہیں۔ وہ اسے صَرف کہتے ہیں حالانکہ وہ صَرف نہیں۔ اس کا نام بلاغت رکھا جاتا ہے اور بلاغت سے اُس کا دُور کا بھی تعلق نہیں۔ اُس کو ادب کا نام دیا جاتا ہے حالانکہ وہ ادب قطعی نہیں ہوتا۔ وہ لغو و خرافات اقوال کا ایسا مجموعہ ہوتا ہے جس کو حافظہ قبول کرنے سے انکار کرتا ہے اور اگر کبھی قبول بھی کرتا ہے تو اس لئے کہ جب موقع ملے تو فوراً اُگل دے۔ عربی زبان و ادب پڑھانے والوں کے بارے میں ان کا تصور یہ تھا کہ جو لوگ عربی زبان و ادب کے اجارہ دار بنے ہوئے ہیں، ان میں مشکل ہی سے کوئی ایسا فرد مل سکے گا جو ادبی ذوق اور لغوی بصیرت کے نام سے بھی واقف ہو یا ان چیزوں سے اُس کی واقفیت کا کوئی امکان بھی نظر آتا ہو چہ جائیکہ اس گروہ میں ادیب، شاعر اور نقاد کے وجود کا امکان۔ صرف و نحو کی درسی کتابوں کے بارے میں اُن کا کہنا تھا... کہ وہ ناقص خشک اور مردہ ہیں۔ ان سے بچوں میں علمی خونِ حیات پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان کا نظریہ تھا کہ مدرستہ القضاء دار العلوم اور مصر کے تمام ثانوی مدارس میں جو تعلیم کا طریقِ کار ہے وہ لغو، ناقص اور سراپا شر ہے۔ اور یونیورسٹی میں جتنے پروفیسر عربی ادب پڑھاتے ہیں وہ خود کچھ نہیں جانتے اور جو شخص قرآن، توریت اور انجیل سے کما حقہٗ واقف نہ ہو وہ عربی ادب میں کوئی دستگاہ نہیں .... عربی زبان و ادب میں، اسلام سے پہلے کا جو شعری ادب ہے اس کا بڑا مرتبہ مانا جاتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا دعویٰ تھا کہ جاہلی ادب کی صورتِ حال اُس سے مختلف اور قطعاً برعکس ہے جس پر علماء اور اساتذہ متفق الرائے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کا خیال تھا کہ جس ادب کو دورِ جاہلیت کا ادب کہا اور مانا جاتا ہے وہ اسلام کی آمد کے صدیوں بعد کا ہے لہٰذا وہ اگر کل کا کل نہیں تو اُس کا بہت بڑا حصہ بعد کو گھڑ کر شعراء عہدِ جاہلیت کے نام منسوب کر دیا گیا ہے اور یہی کچھ مذہبی روایات میں بھی ہوا ہے۔ عہدِ جاہلیت کا سچا نقشہ پیش کرنے والی کتاب دُنیا میں سوائے قرآن کے اور کوئی نہیں لہٰذا جاہلی ادب کو قرآن کے اندر تلاش کرنا چاہئے نہ کہ اُس ادب میں جس کو خواہ مخواہ جاہلی ادب کا نام دیدیا گیا ہے۔ اسی طرح وہ مذہبی روایات سے متعلق بھی خیال رکھتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ شعرائے عہدِ جاہلیت کے نام پر اشعار اور پیغمبر اسلام کی ذات پر روایتیں اس لئے گھڑی گئیں کہ اس کے بغیر ان الفاظ و آیاتِ قرآنی کی تاویل اُس انداز پر نہیں ہو سکتی تھی جس طرح چاہتے تھے اور جو اُن کا مقصود و مطلوب تھا، ان کا یہ بھی کہنا تھا کہ قرآن کی تفسیر اور حدیث کی تشریح کے دوران، مفسرین اور محدثین کا زمانۂ جاہلیت کے اشعار و اقوال سے شہادت لانا غلط ہے بلکہ ان اشعار اور اقوال کی تشریح میں قرآن اور حدیث کے الفاظ سے ثبوت فراہم کئے جانے چاہئیں کیونکہ وہ سب من گھڑت باتیں ہیں۔ ان کے نزدیک یہ حد سے تجاوز ہی نہیں بلکہ علم و عقل کی توہین بھی ہے کہ بغیر احتیاط و تردد، نہایت وثوق و اطمینان کے ساتھ، اُن ساری باتوں کو تسلیم کر لیا جائے جن پر قدما متحد و متفق تھے۔ بلکہ ہر چیز کو جیسا کہ قرآن دعوت دیتا ہے، اپنی عقل و فکر کی روشنی میں جانچ پرکھ کر ماننا چاہئے۔ بدورانِ قیام مصر و تعلیم جامعۂ ازہر، وقتاً فوقتاً ان ہی خیالات کے اظہار کے سبب علماء ازہر اُن سے ناخوش ہو گئے تھے اور بالآخر انھوں نے طٰہٰ حسین کو یونیورسٹی سے خارج کر دیا تھا۔ جوں جوں ڈاکٹر صاحب کے علم و بصیرت

میں اضافہ ہوتا گیا وہ اپنے اس اجتہاد پر پختہ ہوتے گئے۔ چنانچہ جب بحیثیت پروفیسر عربی ادب، انھوں نے پہلی کلاس لی تو اول دن اپنے طالب علموں کو یہ سبق دیا کہ وہ کسی معاملہ میں اندھی تقلید نہ کریں بلکہ ہر مسئلہ کا آزادانہ مطالعہ کریں۔ یہ تصور مصر کی فضا میں یکسر غیر مانوس اور ایک قسم کی بہت بڑی بدعت تھا۔ وہاں تو سکھایا یہ جاتا تھا کہ جو کچھ تمھیں اسلاف سے ملے آنکھیں بند کر کے قبول کرتے چلے جاؤ اس لئے کہ:۔

خطائے بزرگاں گرفتن خطاست

حتیٰ کہ وہ توہم پرستانہ افسانے، جن کے متعلق بادی النظر میں معلوم بھی ہوجائے کہ وہ محض ذہن انسانی کے تراشیدہ ہیں، انھیں بھی ابدی حقیقت سمجھا جائے۔ طٰہٰ حسین نے اس باب میں "فی الادب الجاہلی" نامی ایک کتاب لکھی جس میں متذکرہ بالا خیالات کو پھیلا کر دلایل و براہین کے ساتھ پیش کیا اور کہا کہ یہ بالکل غلط طریقہ رائج ہوگیا ہے کہ متقدمین کی تحریروں کو کسی سند و حجت کے بغیر بلا تردد تسلیم کرلیا جائے اور انھیں بحث و تنقید سے بالاتر سمجھا جائے۔ انھوں نے پوری طاقت سے یہ ثابت کیا کہ اس قسم کے تمام معتقدات محض افسانے ہیں جنھیں ادب و اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔

اس کتاب کی اشاعت سے مصر کے مذہبی حلقوں کھلبلی مچ گئی۔ اس پر خوب خوب تنقیدیں ہوئیں، اعتراضات کئے گئے اسکو اسلامی روایات و تاریخ کے خلاف قرار دیا گیا اور کہا گیا کہ اس کی زد اسلام و قرآن پر پڑتی ہے۔ صرف اتنے ہی میں بس نہ کیا گیا بلکہ حسب دستور لوگوں کی طرف سے کتاب کی ضبطی .... ملازمت سے برطرفی اور مصنف کی جلاوطنی کا مطالبہ بھی پیش کیا گیا۔ گویا شام کی تاریخ مصر میں دہرائی گئی اور ہر طرف سے طرح طرح کی آوازیں بلند ہونے لگیں کہ:۔

(۱) "لَم تَنتَہِ لَاَرجُمَنَّکَ وَاھجُرنِی مَلِیًّا" (مریم)

"اگر تم سب کہنے سے باز نہ آئے تو ہم تمھیں سنگسار کر دیں گے اور ہم سے الگ ہو۔"

(۲) "حَرِّقُوہُ وَانصُرُوا اٰلِہَتَکُم اِن کُنتُم فَاعِلِینَ" (انبیاء)

"اس کو آگ میں جلا دو اور اپنے معبودوں کا بدلہ لو اگر واقعی تم کو کچھ کرنا ہے۔"

اس ہنگامہ آرائی و مخالفت میں سارے مذہب پرست شریک اور علماء ازہر پیش پیش تھے۔ اس مسئلہ نے پارلیمنٹ میں بھی طوفان بدتمیزی برپا کر رکھا تھا۔ مخالفت کا یہ طوفان دیکھ کر حکومت کو ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر کرنا پڑا اور مدت تک مقدمہ چلتا رہا بالآخر کمیشن نے اپنی رپورٹ دی جس میں کہا گیا تھا کہ کتاب میں جو کچھ لکھا گیا ہے بالکل صحیح اور قطعی دیانتداری پر مبنی ہے۔ لیکن پھر بھی مخالفت ہوتی رہی اور حکومت پر زور دیا گیا کہ اس کتاب کو ضبط اور مصنف کو جلاوطن کر دیا جائے مگر وزارت کی طرف سے طٰہٰ حسین کی تائید ہوتی رہی۔ سعد زغلول پاشا نے کہہ دیا کہ اگر طٰہٰ حسین کو جلاوطن کیا گیا تو وہ وزارت سے استعفیٰ دیدیں گے۔ اس پر چڑھ کر ریشہ دوانیوں کے ذریعہ مخالف طبقہ نے حکومت کے خلاف عدم اعتماد کی قرار داد پیش کردی مگر طٰہٰ حسین کو کامیابی ہوئی، اور نہ صرف یہ کہ وہ کتاب ضبط نہ ہوئی بلکہ مصر میں پہلی مرتبہ تحریر و تقریر اور فکر و قلم کی آزادی کو تسلیم کیا گیا۔ یہ کتاب اب تقریباً سب اہم اور بڑی زبانوں میں ترجمہ ہوچکی ہے۔

۱۹۳۰ء میں طٰہٰ حسین، قاہرہ یونیورسٹی کے رکٹر منتخب ہوئے تو انھوں نے زبان و قلم سے اصلاح کا بیڑہ اٹھایا۔ ان کی صاف گوئی اور حریت پسندی کی وجہ سے مصر کا وزیر اعظم اسماعیل صدقی، ان کا سخت مخالف ہوگیا اور ان سے کہا کہ یا وہ یونیورسٹی میں حکومت کے خلاف تنقید بند کریں یا اپنے عہدہ سے مستعفی ہوجائیں۔ طٰہٰ حسین نے بہتیرا چاہا کہ وزیر اعظم سمجھائیں کہ وہ غلطی پر ہے لیکن یہ بات اس کی سمجھ میں نہ آتی۔ طٰہٰ حسین نے بدستور اپنی تنقید کو جاری رکھا اور یونیورسٹی کے معاملات میں حکومت کی دخل اندازی کے خلاف ہمیشہ احتجاج کرتے رہے حکومت سے اس تصادم کی وجہ سے طٰہٰ حسین بڑی مشکلات میں

پھنس گئے، اِدھر ان کا ایک بچّہ بھی ان ہی دنوں ایسا بیمار ہوا کہ ان کے پاس جو کچھ پونجی تھی وہ اس کے علاج میں صرف ہوگئی اور انھیں اپنے بچّوں کا پیٹ پالنے کے لئے قرض مانگنا پڑا۔ انھوں نے مسلسل تین سال تک قید و بند کی صعوبتیں بھی جھیلیں، مختلف نوعیتوں کی جسمانی اور ذہنی جراحتیں برداشت کیں حتیٰ کہ بعض اوقات فرشتۂ اجل کے دبے پاؤں کی آہٹ بھی سُنی لیکن اس سے نہ اُن کے عزم میں فرق آیا نہ کام کی رفتار میں کسی قسم کی تبدیلی۔ اس تین سال کے عرصہ میں انھوں نے سات گراں بہا کتابیں لکھ ڈالیں۔ ان میں سے بعض کتابیں ضبط ہوگئیں، تاہم ان کی شہرت تمام مشرقِ وسطیٰ میں آگ کی طرح پھیل گئی۔ آخر الامر ۱۹۳۳ء میں صدقی برطرف ہوا اور طٰہٰ حسین پھر اپنے عہدہ پر بحال کر دئے گئے اور اس بحالی کے ساتھ ہی مصر کی تمام درسگاہوں کو بھی آزادی نصیب ہوئی۔

اس سہ سالہ جد و جہد اور صعوبات و مشکلات کے تجربہ نے طٰہٰ حسین پر یہ حقیقت واضح کردی کہ جب تک قوم کے لوگوں میں تعلیم کو عام نہ کیا جائے گا، انھیں صحیح جمہوریت نصیب نہیں ہوسکتی۔ چنانچہ انھوں نے تہیہ کر لیا کہ وہ حکومت کو مجبور کریں گے کہ وہ ملک کے ہر بچّہ کے لئے مفت تعلیم کا انتظام کرے۔ مفت تعلیم کا خیال آج کوئی انقلابی خیال تصور نہیں کیا جاسکتا لیکن اُس زمانہ کے مصر میں، اور ایک مصر ہی پر کیا موقوف ہے، تمام عرب ممالک میں اس قسم کا خیال فی الواقع بہت بڑا انقلابی خیال تھا۔ مفت تعلیم تو ایک طرف مصر میں یہ کیفیت تھی کہ حکومت پرائمری کے درجہ میں ایک بچّہ سے بیس پونڈ سالانہ بطور فیس وصول کرتی تھی حالانکہ بیس پونڈ سالانہ، وہاں کے کاشتکار کی سالانہ آمدنی کے برابر تھے۔ ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اس فیس کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا۔ اُن کی دلیل یہ تھی کہ علم ایسی جنس نہیں ہے جسے منڈیوں میں فروخت کیا جائے۔ یہ سورج کی روشنی اور فضا کی ہوا کی طرح فطرت کا عطیہ ہے جو ہر اُس شخص کے لئے مفت کھلا ہونا چاہیئے جو اسے حاصل کرنے کی تڑپ اپنے اندر رکھتا ہے۔ گورنمنٹ کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ تھا کہ حکومت کے پاس اس قسم کی عیاشی کے لئے روپیہ نہیں۔ لیکن اصل اعتراض اقتصادی نہیں تھا، شاہ فاروق اور اس کے حواری اس خطرہ کو محسوس کرتے تھے کہ اگر ملک کے غریب لوگ پڑھنا لکھنا سیکھ گئے تو وہ اپنی موجودہ حالت سے غیر مطمئن ہوجائیں گے۔ اس کے جواب میں طٰہٰ حسین کہتے تھے کہ اس غریب طبقہ کی جو حالت ہے اُسے اپنی حالت سے غیر مطمئن ہونا چاہیئے۔ اگر وہ غیر مطمئن نہ ہوگا تو اُس کی اس حالت کی اصلاح ہی نہ ہوسکے گی۔ شروع شروع میں طٰہٰ حسین کی سخت مخالفت ہوئی۔ نہ صرف حکومت کی طرف سے بلکہ پریس کی طرف سے بھی، لیکن آہستہ آہستہ انھوں نے عوام کی اکثریت کو اپنے ساتھ ملا لیا اور اپنے اس جہاد کو جاری رکھا۔ تا آنکہ اکتوبر ۱۹۴۴ء میں پارلیمنٹ میں سب سے پہلی بار اس فیصلہ کا اعلان ہوا کہ آج سے ملک میں پرائمری تک کی تعلیم مفت دی جائے گی۔

لیکن طٰہٰ حسین اس سے مطمئن نہ ہوئے وہ اس فیس کے بھی خلاف تھے جو حکومت کی طرف سے ثانوی مدارس میں وصول کیجاتی تھی۔ انھوں نے اپنی اس تجویز کو پیش کیا تو حکومت نے کہا کہ وہ وزیرِ تعلیم کے ساتھ بطور مشیر کام کریں اور اس طرح دیکھیں کہ اُنکا پروگرام کس حد تک قابلِ عمل ہے؟ اس حیثیت میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے حکومت سے یہ منظور کرا لیا کہ بچّوں کو دوپہر کا کھانا اور طبّی امداد مفت ملا کرے۔ نیز انھوں نے اسکندریہ یونیورسٹی کی بھی بنیاد رکھی جس میں اس وقت قریباً آٹھ ہزار طالب العلم تعلیم پا رہے ہیں۔ ۱۹۵۰ء میں حکومت نے طٰہٰ حسین کی خدمت میں وزارتِ تعلیم کا عہدہ پیش کیا۔ انھوں نے کہا کہ وہ اس پیش کش کو اس شرط پر قبول کرسکتے ہیں کہ انھیں اس کا پورا پورا اختیار دیا جائے کہ ملک کو جس قسم کی ضرورت ہے، وہ اس تعلیم کو رائج کرسکیں۔ چونکہ اُس وقت حکومت کو خطرہ تھا کہ اگر ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی تجویز کی مخالفت کی گئی تو اس سے بڑی بدنامی ہوگی اور اگر وہ کیبنٹ میں شامل ہوجائیں تو اس سے خود کیبنٹ کا مقام بلند ہو جائے گا، اس لئے حکومت نے اُن کی اس شرط کو فوراً قبول کر لیا۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے وزیرِ تعلیم ہوتے ہی سب سے پہلا کام یہی کیا کہ ثانوی تعلیم کو مفت کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی ایک بل پیش کیا کہ سترہ سال کی عمر تک ہر بچہ [illegible] تعلیم دی جائے۔ اس سے پھر ایک طوفان اُٹھا۔ سوال یہ پیدا ہوا کہ اتنے اسکول اور اتنے اساتذہ کہاں سے آئیں گے؟ طٰہٰ حسین نے کہا کہ اس کا انتظام وہ خود کریں گے۔ چنانچہ انھوں نے گاؤں گاؤں پھر کر مدرسوں کے لئے مکان حاصل کئے اور تھوڑے ہی دنوں میں قریب ڈھائی ہزار مکانوں کا انتظام کر لیا۔ اساتذہ کے لئے انھوں نے جدید قسم کا ٹریننگ کورس وضع کیا جس سے انھوں نے اٹھارہ مہینوں میں بارہ ہزار نئے استاد تیار کر دئے۔ وزیرِ تعلیم کی حیثیت سے ڈاکٹر صاحب نے انگریزی اور فرانسیسی زبان [illegible] بہترین کتابیں عربی میں ترجمہ کرائیں اور مصر کے سیکڑوں نوجوانوں کو امریکہ اور یورپ کی درسگاہوں میں تعلیم حاصل کرنے کے لئے بھیجا۔

طٰہٰ حسین کے راستہ میں شاہ فاروق ایک سنگِ گراں بن کر حایل تھا۔ طٰہٰ حسین کھلے بندوں شاہ پر اعتراضات کرتے اور جابرانہ تنقید سے کبھی نہ جھجکتے۔ حکومت نے اُن کا میگزین بند کر دیا تاکہ وہ اپنے خیالات کو پھیلا نہ سکیں۔ ایک دفعہ ایک مضمون کی بنا پر انھیں گرفتار بھی کر لیا گیا لیکن عدالت نے انھیں کچھ جرمانہ کی سزا دے کر چھوڑ دیا۔ ۱۹۵۲ء میں جنرل نجیب نے شاہ فاروق کے خلاف جو انقلابی قدم اُٹھایا تھا۔ ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا اس سے براہ راست کوئی تعلق نہیں تھا۔ یہ ایک خالص فوجی اقدام تھا اور اُس زمانہ میں طٰہٰ حسین مصر میں موجود بھی نہ تھے۔ وہ اٹلی میں تھے لیکن اس کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ شاہ فاروق کے خلاف طٰہٰ حسین کی مساعی کوششوں سے مصر کی فضا اس انقلاب کے لئے بالکل ہموار ہو چکی تھی۔ چنانچہ انقلاب کی مکمل کامیابی کے بعد جبکہ طٰہٰ حسین بھی مصر پہونچ چکے تھے، جنرل نجیب نے قاہرہ میں اپنے اُن فوجی افسروں کا ایک اجتماع کیا تھا جنھوں نے اس انقلاب کی کامیابی کے لئے اُس کی مدد کی تھی تو منجملہ تمام افسروں کے ایک غیر فوجی کو بھی مدعو کیا تھا۔ یہ غیر فوجی شخص ۶۴ سالہ مصنف اور ماہر تعلیم طٰہٰ حسین تھے۔ نجیب نے طٰہٰ حسین سے کہا کہ وہ بھی اس اجتماع سے خطاب کریں۔ یہ بوڑھا اپنی جگہ سے اُٹھا اور مجمع سے کہا:۔

"محض ڈسپلن اور نظم و ضبط کافی نہیں۔ وہ حکومت جو نظم و ضبط تو قائم کرے لیکن آزادی کو ختم کر دے، وہ اسی کی طرح ہے، آج جو روس میں فولادی پردے کے پیچھے ہیں "جہاں ایک انسانی فرد کو چیونٹی بنا کر رکھ دیا گیا ہے"

اُن کی پوری تقریر اسی محور پر گھومتی رہی اور جب انھوں نے تقریر ختم کی تو کمرہ میں ہر طرف سناٹا چھایا ہوا تھا۔ جنرل نجیب نے سحر بیان مقرر کو گلے سے لگایا اور اپنے رفقاء سے کہا کہ وہ چاہتے ہیں کہ آپ سب طٰہٰ حسین کے ان الفاظ کو اپنے دل میں جگہ دیں اس لئے کہ یہ الفاظ ہماری تحریک کا سنگِ بنیاد ہیں۔

طٰہٰ حسین موجودہ دور میں عربی زبان کے بلند پایہ صاحبِ طرز ادیب اور ماہر نقاد مانے گئے ہیں۔ انھوں نے مغربی زبانوں کی ادبیات کے طرز اور اُس کے طریق ادا کو عربی ادب میں منتقل کرنے میں کامیاب کوشش کی ہے۔ یہ اپنا ایک خاص طرزِ تحریر رکھتے ہیں جس میں بڑی کشش اور دلفریبی پائی جاتی ہے۔ واقعات کی چھان بین بڑی دقت نظری سے کرتے ہیں۔ خلافِ عقل خبروں کی تاویل اس سلیقہ سے کرتے ہیں کہ نہایت آسانی سے انسانی عقل اُسے قبول کر لیتی ہے۔ تاریخی واقعات کو افسانوی رنگ میں بیان کرتے وقت اور تاریخی و علمی موضوعات کی بحث کے نازک موقعوں پر ان کا اشہبِ قلم بڑی چابکدستی اور خوش اسلوبی سے چلتا ہے یہ حقیقت ہے کہ علماءِ عرب کے نزدیک اس وقت دنیائے عرب میں اُن کا کوئی ثانی نہیں۔ عربی شعر و ادب، عرب شعراء اور تاریخ و تمدن کے بہت سے مسایل پر اُن کی تصنیفات نے تمام عرب ممالک میں اُن کو غیر معمولی شہرت اور نمایاں امتیاز کا مالک بنا دیا ہے۔ انھوں نے اپنی سوانح حیات بھی لکھی ہے اور کہا جاتا ہے کہ وہ عربی ادب کے شاہکاروں میں سے ہے۔ وہ تقریباً پچاس کتابوں کے مصنف ہیں اور یہ تمام تصانیف عرب ممالک میں ذوق و شوق سے پڑھی جاتی ہیں۔ اور بہت سی کتابوں کے دوسری زبانوں

زبانوں میں ترجمے ہو چکے ہیں اُن کی چند مشہور و معروف کتابیں یہ ہیں :-

(۱) تجدید ذکری ابی العلاء المعری ۔ (۲) فلسفۂ ابن خلدون ۔ (۳) فی الادب الجاہلی ۔ (۴) حدیث الاربعاء ۔ (۵) علی ہامش السیرۃ ۔ (۶) الایام ۔ (۷) مع المتنبی ۔ (۸) عثمان ۔ (۹) مع ابی العلاء فی سجنہ ۔ (۱۰) قادۃ الفکر ۔ (۱۱) الوعد الحق ۔ (۱۲) الادیب ۔ (۱۳) علی و بنوہ ۔ (۱۴) من الادب التمثیلی الیونانی ۔ (۱۵) روح التربیۃ ۔ (۱۶) حافظ و شوقی ۔ (۱۷) مستقبل الثقافۃ فی مصر ۔ (۱۸) فصول فی الادب والنقد ۔ (۱۹) صوات ابی العلاء ۔ (۲۰) من حدیث الشعر والنثر ۔ (۲۱) المعذبون فی الارض ۔ (۲۲) جنۃ الشوک ۔ (۲۳) شجرۃ البؤس ۔ (۲۴) دعاء الکروان ۔ (۲۵) من بعید ۔ (۲۶) فی الصیف ۔ (۲۷) رحلۃ الربیع ۔ (۲۸) صورت باریس ۔ (۲۹) الحب الضائع ۔ (۳۰) احلام شہرزاد وغیرہ وغیرہ۔

ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے یہ سب کچھ ایسے موانع کی موجودگی میں کیا ہے جو دوسروں کو خود اپنی روٹی کے لئے غیروں کا محتاج بنا دیا کرتا ہے ۔ وہ تین سال کی عمر سے آج تک بینائی کی عظیم ترین نعمت خداوندی سے محروم ہیں ۔ وہ اس وقت اکہتر برس کے ہو چکے ہیں مگر وہ اب تک فکر و تحریر کے عادی ہیں ۔ انھوں نے کبھی یہ تسلیم ہی نہیں کیا کہ بینائی سے محرومی، انسان کے راستے میں کسی قسم کی رکاوٹ پیدا کر سکتی ہے ۔ ایک مرتبہ اُن کے کسی دوست نے جب اُن سے کہا کہ بینائی کا نہ ہونا آپ کے راستہ میں کتنی بڑی رکاوٹ ہے تو بولے میں اسے ایک نعمت تصور کرتا ہوں ۔ کتنی بے معنی اور غیر مفید جاذبیتیں ہیں جو آنکھوں کے نہ ہونے کی وجہ سے میرے ذہن کو اپنی طرف کھینچ ہی نہیں سکتیں ۔ وہ اپنی بیوی، بچے اور احباب کے ساتھ نہایت شاداں و فرحاں زندگی گزار رہے ہیں ۔ انھیں بیوی یا کوئی دوست ہمیشہ کوئی نہ کوئی فرانسیسی، یونانی یا عربی کتاب سناتا رہتا ہے موسیقی سے بھی اُن کو خاص شغف ہے ۔ تاہم وہ اپنا زیادہ وقت تصنیف و تالیف ہی کے کام میں گزارتے ہیں ۔

مصر کے لئے ، قوم عرب کے لئے اور پوری مسلم قوم کے لئے مجسمۂ عزم و ثبات اور پیکرِ صبر و استقامت ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی ذات ، ایک مثالی نمونہ اور زندہ و متحرک درس ہے ۔ کاش ہم مسلمان اور ہمارے نوجوان اس عجیب و غریب انسان کے افکار و اعمال کو اپنے لئے نمونۂ حیات بنائیں ۔ مصر کے علم و ادب ، فکر و نظر اور جد و جہد میں بہت آگے بڑھ جانے کا واحد سبب ڈاکٹر طٰہٰ حسین کی ذاتِ گرامی ہے ۔ لہٰذا ضرورت ہے کہ نہ صرف اُن کی خود نوشت سوانح حیات کو اُردو میں ترجمہ کرکے شایع کیا جائے بلکہ اس عملی انسان کی "تاریخ جہد و عمل" لکھی بھی جائے ۔

آنکھ کی روشنی ایک ایسی نعمتِ عظمیٰ ہے جس کا بدل ممکن نہیں اور نابینائی ایک ایسی معذوری ہے جس کا جواب نہیں ۔ مگر دورِ حاضر میں ڈاکٹر صاحب نے نابینا ہو کر دیدہ وری کی ایسی مثال پیش کی ہے جس کی نظیر اس وقت موجود نہیں ۔ البتہ تاریخ میں اور بھی ایسے نابینا مسلمانوں کا نام و کام محفوظ ہے جن کے نام اوراقِ روزگار پر ہمیشہ کے لئے ثبت ہو گئے ہیں اور عجیب بات یہ ہے کہ بعض اگلے نابینا مشاہیر کے حالات بہت کچھ ڈاکٹر صاحب سے ملتے جلتے ہیں ۔

پانچویں صدی ہجری میں ابو العلاء معری (وفات ۴۴۹ھ) ایک ایسا نابینا گزرا ہے جو ذہن و ذکا اور حافظہ میں اعجوبۂ روزگار تھا اور شعر و ادب اور عربیت میں یگانۂ دہر ۔ معری کے نزدیک عربی زبان کا بہترین شاعر متنبی تھا اور ڈاکٹر صاحب کے نزدیک بہترین شاعر معری ہے ۔ معری، ڈاکٹر صاحب کی بہت محبوب ذات ہے ۔ جس طرح معری کے عہد کے بہت سے لوگ اُس کو ملحد اور دین سے برگشتہ سمجھتے اور کہتے تھے ، اسی ڈاکٹر صاحب کے بھی بہت سے معاصر اُن کی ذہنی حیثیت کے قائل نہیں اور بھٹکا ہوا سمجھتے ہیں ، مگر جس طرح معری اپنے عہد میں اپنی عجیب و غریب صلاحیتوں کے سبب بے حد مقبول و مشہور ہیں جس طرح معری کے افکار نے ادبی دنیا میں بڑی پذیرائی حاصل کی تھی، اسی طرح ڈاکٹر صاحب کے نتائج فکر کا فکری دنیا میں مرتبہ مسلّم ہے ۔ جس طرح معری لڑکپن میں چیچک کے مرض کا شکار ہو کر بینائی سے محروم ہوا تھا ، اسی طرح ڈاکٹر صاحب عہدِ طفلی

میں اسی مرض کی بنا پر بینائی کی دولت کھو بیٹھے ۔ شاید یہی مماثلتیں ہیں کہ ڈاکٹر صاحب معرّی کے شیدا ہیں اور لوگ اس وجہ سے ڈاکٹر صاحب سے بیزار۔

چھٹی صدی ہجری میں اندلس کا ایک نابینا عبدالرحمٰن سہیلی (وفات ۵۸۱ھ) بھی عجیب و غریب انسان ہوا ہے جو سیرۃ ابن ہشام کی مشہور شرح روض الانف کے مصنف کی حیثیت سے نہایت مشہور و معروف ہے ۔ یہ ابتدائی عمر ہی میں نابینا ہو چکا تھا مگر اُس نے اس عذر کو تسلیم نہ کیا اور تحصیل علم میں ڈاکٹر صاحب کی طرح منہمک ہو گیا۔ چنانچہ سیرت اور عربیت میں وہ اپنے وقت کا امام ہوا اور تفسیر، ادب اور تاریخ میں اُس نے متعدد و بلند پایہ تصانیف یادگار چھوڑیں ۔ ایک "روض الانف" میں سوا سو کتابوں سے مدد لی ہے اور اہلِ علموں نے اعتراف کیا ہے کہ اس نے اس کتاب میں بڑی معلومات فراہم کی ہیں۔ جس طرح ڈاکٹر صاحب اپنی علمی فضیلت کی بنا پر عہدۂ وزارت پر فائز ہوئے اور اس وقت آرام کی زندگی گزار رہے ہیں اسی طرح عبدالرحمٰن کے کمال کا شہرہ ہوا تو اسے مراقش بلوا کے عہدۂ قضا حوالہ کیا گیا اور وہ مرتے دم تک آرام سے رہا۔

ساتویں صدی ہجری میں ایک نابینا علامہ ابوالبقاء عکبری (وفات ۶۱۶ھ) گزرے ہیں ۔ یہ بھی ڈاکٹر صاحب کی طرح بہت ہی چھوٹی عمر میں، مرض کا شکار ہو کر بینائی کھو بیٹھے تھے، مگر انھوں نے ہمت نہ ہاری بلکہ ڈاکٹر صاحب ہی کی طرح بھیک مانگنے کی بجائے تحصیلِ علم شروع کیا اور مختلف فنون و علوم میں امام وقت ہوئے جس طرح ڈاکٹر صاحب نے متعدد کتابیں مختلف موضوعات پر لکھی ہیں اسی طرح علامہ موصوف نے حدیث، فقہ، فرائض، حساب، منطق، ادب، نحو اور بلاغت میں متعدد کتابیں املا کرائی تھیں۔ ڈاکٹر صاحب ہی کی طرح علامہ موصوف کو جس فن میں کچھ لکھنا ہوتا تھا پہلے اُس فن کی کتابیں پڑھوا کے سنتے تھے پھر لکھواتے ۔ جس طرح ڈاکٹر صاحب کی بیوی علمی کاموں میں ان کی دست راست بنی ہوئی ہیں اسی طرح علامہ موصوف کو اُن کی بیوی ہی زیادہ تر کتابیں پڑھ کر سناتی تھیں۔ جس طرح ڈاکٹر صاحب نے جاہلی ادب پر لاثانی کتاب فرمائی ہے اسی طرح علامہ موصوف نے دیوانِ متنبّی کی جو شرح کی ہے اُس پر آج تک کوئی دوسری کتاب فوقیت نہ لے جا سکی اور وہی اس وقت تک مقبول و متداول ہے ۔ علامہ موصوف نے حماسہ اور مقامات حریری کی بھی شرحیں لکھوائی تھیں جو عرصہ تک مقبول رہیں۔ آٹھویں صدی ہجری کا علامہ علی بن احمد امری (وفات ۷۱۲ھ) بھی ایک عجیب و غریب نابینا فاضل ادیب گزرا ہے۔ جس طرح ڈاکٹر صاحب متعدد زبانوں کے ماہر ہیں، اسی طرح امری بھی کئی زبانوں کا ماہر تھا۔ فنِ تعبیر خواب کا وہ امام ہوا ہے "جواہر التبصیر فی العلم التعبیر" اُس کی مشہور تصنیف ہے۔ جس طرح ڈاکٹر صاحب کا اپنا ایک عمدہ کتب خانہ ہے، جس میں متعدد زبانوں اور علوم کی کتابیں موجود ہیں، اسی طرح امری کی اپنی لائبریری تھی جس میں کئی زبانوں کی عمدہ کتابیں تھیں اور وہ ایک ایک نسخہ سے بخوبی واقف تھا۔ چنانچہ جب ضرورت پڑتی تو وہ خود کتاب نکال کر لے آتا تھا ۔ اگر کسی کتاب کی متعدد جلدیں ہوتیں اور ایک خاص جلد درکار ہوتی تو اُسی پر اُس کا ہاتھ پڑتا تھا۔ ہلاکو خاں کا پرپوتا سلطان غازان خاں جب بغداد میں مدرسہ مستنصریہ کو دیکھنے کے لیے آیا تھا تو امری بھی موجود تھا۔ جب سلطان آیا تو اُس کے ساتھ کے مغولی امرا سب ان سے مصافحہ کر کر کے گزرتے گئے لیکن امری کسی کے لئے تعظیماً کھڑا نہ ہوا مگر جس وقت سلطان نے ہاتھ ملایا تو بلا کسی کے بتائے ہوئے وہ سمجھ گیا کہ یہ سلطان ہے اور فوراً سروقد کھڑا ہو گیا۔ جس طرح ڈاکٹر صاحب کئی زبانوں میں بلا تکلف گفتگو کر سکتے ہیں اُسی طرح امری بھی کئی زبانوں کا ماہر تھا۔ چنانچہ سلطان کو اُس نے ترکی، فارسی اور عربی زبانوں میں دعائیں دیں۔ سلطان کو اس عجیب حالت پر سخت حیرت ہوئی اور جب اُس کو بتایا گیا کہ امری مغلی زبان میں بھی بلا تکلف بولتا ہے تو اُس نے خوش ہو کر امری کو خلعت و انعام ہی نہیں دیا بلکہ اُس کا تین سو درہم ماہانہ وظیفہ مقرر کر دیا۔ امری تجارت بھی کرتا تھا۔ علامہ اسلم جیراجپوری نے اپنی کتاب "نوادرات" میں اور بھی بہت سے تاریخی نابینا باکمالوں کا ذکر کیا ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان میں قوتِ ارادی کا وہ جوہر عطا کیا ہے جس کے سامنے کوئی مشکل اور رکاوٹ ٹھہر نہیں سکتی۔ یہ اُن کی قوتِ ارادی ہی تھی جو انھیں زندۂ جاوید بنا گئی ہے ۔

(نصرت ۔ لاہور)

اُردو مرثیہ کا تہذیبی مطالعہ

(عتیق احمد صدیقی)

اُردو مرثیہ کا آغاز یوں تو دکن میں ہو چکا تھا۔ قلی قطب شاہ نے خود بہت سے مرثیے لکھے۔ قطب شاہی اور عادل شاہی دور میں مرثیہ گو شعراء کی سرپرستی ہوئی۔ مگر خوش حالی اور سکون و اطمینان کے زمانہ میں طبیعتیں اس طرف زیادہ مایل نہ ہو سکیں دکنی حکومتوں کا زوال ہوا۔ اورنگ زیب نے ملک دکن پر قبضہ کیا تو شعراء نے مراثی پر توجہ کی۔ غمزدہ دلوں کی سوزش کو شہداءِ کربلا کے نوحہ سے کم کیا۔ درحقیقت وہ اس پردے میں اپنی حکومت اور اپنے سلاطین، اپنے ملک اور اپنی خوش حالی پر نوحہ خوانی کرتے تھے۔ روحی، ہاشم، مرزا وغیرہ کے مراثی ذرا سی تبدیلی کے ساتھ بربادیِ وطن کے مرثیے بن سکتے ہیں۔ لیکن اس زمانہ میں شمالی ہند میں شاعری پر تصوف کے رجحانات غالب رہے اور وہاں مرثیہ پر توجہ نہیں کی گئی۔

مغل حکومت کی بنیادیں کمزور ہو جانے پر نوابین اودھ نے قوت حاصل کی اور اپنی خود مختاری کا اعلان کرکے دربار قایم کیا۔ دہلی کی تباہی نے شعراء کو بد دل کر دیا تھا۔ نوابین اودھ نے شعراء، علماء اور اہلِ فن کی قدردانی میں بڑی فیاضی سے کام لیا۔ دہلی سے شعراء فیض آباد، لکھنؤ میں منتقل ہونا شروع ہوئے۔ یہاں کی زمین مرثیہ کو اس قدر راس آئی اور مرثیہ کو اس قدر فروغ ہوا کہ سودا سے انیس و دبیر تک پہونچتے پہونچتے مرثیہ ادبی لحاظ سے آسمانوں کی رفعت تک پہونچ گیا۔ مرثیہ کی اس مقبولیت اور اس قدر ترقی کے چند اسباب ہیں، جو ایک طرف سیاسی نوعیت رکھتے ہیں اور دوسری طرف تمدنی، تہذیبی اور اخلاقی اقدار پر مبنی ہیں۔

نوابین اودھ، ایران کے صفویہ خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کا نہ صرف مذہب ہی شیعہ تھا، بلکہ وہ اس مذہب کی روایات رسم و رواج اور اوضاع و اطوار میں حد درجہ غلو کرتے تھے۔ صفوی خاندان کی وہ روایت بھی پیش نظر رکھنی چاہئے کہ جب ملا محتشم کاشی نے بادشاہ کی خدمت میں قصیدہ پیش کیا تو بادشاہ نے انعام و اکرام دینے کے بجائے یہ کہا کہ اگر اہلِ بیت کی شان میں یہ قصیدہ لکھتے تو دنیوی اور اخروی اجر کے مستحق ہوتے۔ لکھنؤ میں اس روایت کو زندہ کیا گیا۔ اگرچہ دیگر اصنافِ سخن کو بالکل نظر انداز تو نہیں کیا گیا، لیکن مرثیہ کی خاص طور پر سرپرستی کی گئی۔ سودا کا زمانہ آغاز سلطنت کا زمانہ تھا۔ اس وقت بھی مرثیہ کے ساتھ قدر و منزلت یا حصولِ زر کی کچھ ایسی توقعات وابستہ تھیں کہ سودا کو صاف صاف کہنا پڑا ؎

یہ روسیاہ تو ایسا نہیں جیسے ہوشے   تلاش مرثیہ گوئی سے دام و درہم کا

نوابین اودھ ایک طرف عیش و نشاط کے دلدادہ تھے تو دوسری طرف مذہبی شغف بھی انتہا درجہ کا رکھتے تھے شاہی محلات خود اثنا عشری عقیدت رکھتی تھیں...... اور ان کی ادائی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتی تھیں، نوابین نے اپنے زمانہ میں کثیر رقوم خرچ کرکے امام باڑے بنوائے جہاں باقاعدگی کے ساتھ مجالس عزا ہوتیں۔ محلوں میں بیگمات طرح طرح کی خود ساختہ رسمیں ادا کرتیں، جن کا سلسلہ سال بھر جاری رہتا۔ بادشاہوں کے اثر سے یہ رنگ عوام میں پھیلا اور شیعیت لکھنؤ کا ایک نمایاں

عنصر بن گئی۔

عوام نے بھی اسی ذوق و شوق کے ساتھ ان تقریبات میں حصّہ لینا شروع کیا۔ اس قسم کے اقوال کہ "جو حسین پر رویا یا جس نے رُلایا، اس کے لئے جنّت کا دروازہ کھلا ہے" اس زمانہ میں عام ہوگئے۔ اور شعراء نے ماتم حسین میں گریہ و بکا کا سماں پیدا کرنے کے لئے ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر کوشش کی۔ اگرچہ یہ بحث بھی چلتی رہی کہ مرثیہ میں بین کو زیادہ اہمیت حاصل ہے یا دوسرے فنّی عناصر اور مضمون بندی کو۔ ابتداً رونا رُلانا مقدم رہا۔ مذہبی عقیدتمندی میں فن کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی گئی۔ اور اسی لئے یہ مثل مشہور ہوگئی کہ "بگڑا شاعر مرثیہ گو" لیکن سوداؔ جیسے اساتذۂ فن نے مرثیہ کی اس خامی کو دور کرنے کی کوشش کی اور گریہ و بکا کے عناصر کو باقی رکھتے ہوئے فنی لحاظ سے مرثیہ کو غلطیوں سے پاک کرنا چاہا۔ انھوں نے کوشش کی کہ محض مذہبی عقیدتمندی کی بنا پر فنی خامیوں کو نظرانداز نہ کیا جائے۔ خلیقؔ، ضمیرؔ اور پھر انیسؔ و دبیرؔ نے مرثیہ کو تمام فنی خصوصیات کے پیش نظر مرثیہ کو اُردو اصنافِ سخن میں بلند مرتبہ پر پہونچا دیا، مرثیہ گوئی کو جہاں ایک طرف شاہی سرپرستی حاصل ہوئی تھی، دوسری طرف عوام کے مذہبی جوش و خروش نے اس صنفِ سخن کی ترقی میں بڑا حصّہ لیا۔ مذہبی جوش اور پھر عوام کی سخن دانی اور سخن پروری کا جذبہ، مرثیہ خوانی کی کوئی محفل نہ ہوتی، جس میں ہزاروں کی تعداد میں شریک ہوکر لوگ دادِ سخن دیتے۔

عوام و خواص کی اس قدر شناسی کے باعث شعراء میں مسابقت کے جذبات پیدا ہوئے۔ انشاؔ و مصحفیؔ، ناسخؔ و آتشؔ کی طرح ضمیرؔ و خلیقؔ اور انیسؔ و دبیرؔ بھی ایک دوسرے کے حریف خیال کئے جاتے تھے۔ فن کو بلندی پر پہونچانے، مدمقابل سے بازی لے جانے، عوام سے دادِ سخن حاصل کرنے، خواص کی نظروں میں قدر و منزلت پیدا کرنے کے خیال سے شعراء نے اظہار کمال میں اپنی ساری قوتیں صرف کردیں مبالغہ آرائی اور نازک خیالی، منظر نگاری، جذبات کی عکاسی معرکۂ رزم و بزم وغیرہ کے بیان میں وہ نزاکتیں پیدا کیں جن سے اُردو شاعری اب تک تہی دامن تھی۔

یہ تھے وہ اسباب جن کے تحت لکھنؤ میں مرثیہ اس قدر عام ہوا، اور یہاں مرثیہ کو وہ عروج حاصل ہوا جو نہ دکن میں حاصل ہوا، اور نہ دہلی میں ممکن تھا۔ مرثیہ درحقیقت سوداؔ کے بعد ہی ارتقائی منازل طے کرتا ہے اور لکھنوی شعراء۔ خلیقؔ، ضمیرؔ اور انیسؔ و دبیرؔ مرثیہ کو انتہائے عروج پر پہونچا دیتے ہیں۔ مرثیہ لکھنؤ کی مذہبی اور تہذیبی ضرورتوں کے پیش نظر ہی لکھنؤ میں ارتقاء پذیر ہوا، اور یہیں کی فضا میں مرثیہ لکھا گیا۔ واقعات اگرچہ کربلائے معلّیٰ اور عرب کے دیگر مقامات سے تعلق رکھتے ہیں اور کرداروں کے نام بھی تاریخی حیثیت سے عربی ہی ہیں، لیکن واقعات رسم و رواج، کرداروں کے حرکات و عادات وغیرہ سب عجمی ہیں، اور ان میں لکھنوی رنگ نمایاں طور پر جھلکتا ہے، مرثیہ کے مختلف عناصر کے تجزیہ سے ان اثرات کی واضح نشان دہی ہوسکتی ہے۔

چونکہ مرثیہ شیعیت کے اثرات سے پروان چڑھا اور مجلسِ عزا شیعہ مذہب کی سب سے اہم رسم ہے اس لئے نوحہ خوانی اور ماتم ان مجالس کے اہم اجزا بن گئے اور ضروری ہوا کہ مرثیہ کو زیادہ سے زیادہ پرسوز بنایا جائے۔ بنا براں اول تو امام حسینؑ اور ان کے رفقاء کی دیگر صفات سے زیادہ ان کی بےکسی و مظلومی پر زور دیا گیا اور صرف ان واقعات کو لے لیا جن کے ذکر سے رقت طاری ہو۔ مکہ سے کوفہ کو روانگی، فاطمہ صغرا کی ماندگی و بےچارگی، سفر کی صعوبتیں، میدان کربلا میں پہونچنے کے بعد وہاں پیش آنے والے واقعات، پانی کی بندش اور پھر شدتِ تشنگی میں بچوں، جوانوں، بوڑھوں کی دردانگیز کیفیات، شہادت کے بعد کے واقعات کو اُبھارا گیا جس سے مظلومیِ امام کا رنگ اور گہرا ہوگیا۔

ابتدائی دور میں مرثیہ صرف بین پر مشتمل ہوتا تھا۔ یعنی بکائیہ بیانات زیادہ ہوتے تھے اور واقعات کم، سوداؔ نے اس میں

لاح کی کوشش کی، تاہم انیس و دبیر کے مراثی میں بھی بین کے عناصر تقریباً پچاس فی صدی موجود ہیں، مظلومیِ اہلِ بیت پر رونا فرض قرار دیا گیا، اور اس رونے کے فضایل بیان کرکے گریہ وزاری کی تحریص و ترغیب میں کوئی دقیقہ اُٹھا نہ رکھا گیا ؎

جو لوگ ہیں باکی، انھیں دوزخ سے نہیں باک　　منھ اشکوں سے دھویا گنا ہوں سے ہوئے پاک
ہے دولتِ ایماں غمِ سبطِ شہِ لولاک،　　ہوجاتی ہے کیا بعد بکا طبع فرح ناک
آنکھوں کی ضیاء رخ کی صفا دل کی جلا ہے
سب ایک طرف گلشنِ فردوس ملا ہے

اس غرض کے پیشِ نظر ضروری تھا کہ عوام کے جذبۂ درد مندی کو اُبھارا جائے اور یہ اس وقت تک ممکن نہ تھا جب تک عوام کی ذہنی سطح کے مطابق ہی مناظر پیش نہ کئے جائیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اہلِ بیت جو صبر و تحمل اور عزم و استقامت کے پیکر تھے، کمزور دل دکھائے گئے۔ صرف عورتیں اور بچے ہی نہیں، بلکہ مرد جن کی شجاعت و دلیری کے نقشے بھی مراثی میں پیش کئے گئے زار و قطار روتے اور گریہ و بکا کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ عرب عورتیں جو خود میدانِ کارزار میں مردوں کے دوش بدوش حصّہ لیتی تھیں۔ وہ شجاع و بہادر عورتیں جو مردوں کی غیرت و حمیت کو للکار کران کو موت سے بے خوفی کی ترغیب دیتی تھیں، جو شجاعت و دلیری میں اپنا جواب نہیں رکھتی تھیں، اور ایثار و قربانی میں جن کی نظیر نہیں ملتی، مرثیہ میں ہر جگہ بے تابی کے ساتھ آہ و شیون کرتی نظر آتی ہیں، اور یہ آہ و بکا بھی خالص ہندوستانی بیگمات کا انداز لئے ہوتی ہے۔ سر کے بال کھولنا، بالوں کو نوچنا، ننگے پیر ہو جانا، سینہ کوبی کرنا وغیرہ جو مرثیہ میں عام ہیں۔

مثلاً ؎　　چھاتیاں پیٹتی تھیں، بیبیاں باندھے حلقہ
یا ؎　　سر پیٹ کے زینب نے ادھر سے یہ پکارا
یا ؎　　زینب درِ خیمہ پہ چلی آئیں کھُلے سر

پھر یہ آہ و زاری صرف خواتین تک محدود نہیں، بلکہ خود امام بھی جذبات سے مغلوب ہوکر دہائی دے کر روتے ہیں جب حضرت عباس شہید ہوئے اور امام ان کے پاس پہونچے تو ؎

چلائے یہ کیا تجھ کو مقدر نے دکھایا،　　مارا گیا ہے ہے اسد اللہ کا جایا
اعدا نے مٹایا ہے نشانی کو علی کی
بس آج کمر ٹوٹ گئی سبطِ نبی کی

اسی طرح حضرت قاسم کی شہادت پر جو واردات بیان کئے گئے ہیں وہ امام کے رتبۂ عالی کے شایانِ شان نہیں۔ ان واقعات کے پس منظر میں جو احساسات کار فرما ہیں وہ خالصتاً لکھنوی معاشرت کے ترجمان ہیں۔

حضرت قاسم اور فاطمہ کبریٰ کے جو واقعات مراثی میں نظم کئے گئے ہیں ان میں وہی رسوم موجود ہیں جو اس وقت لکھنؤ میں رائج تھیں اور فاطمہ کبریٰ اور ان کی والدہ کے منھ سے ایسے کلمات کہلوائے گئے جو لکھنؤ کی بیگمات ایسے موقعوں پر استعمال کیا کرتی تھیں۔ حضرت قاسم کی والدہ کا یہ بین ملاحظہ ہو:-

دُلہن تری جب سامنے آوے گی ہمارے　　تب سینے پہ اماں کے نہ چل جائیں گے آرے
دُلہن نے تری بیاہ کے کپڑے ہیں اُتارے　　اک ایک سے رنڈسالا طلب کرتی ہیں پیارے

بیاہ کے کپڑے اُتارنا، رنڈسالا طلب کرنا، سب لکھنوی ماحول سے غمازی کرتا ہے۔

مدینہ سے روانگی کے وقت حضرت فاطمہ صغریٰ کا کردار تمام مرثیہ نگاروں نے بڑے درد و سوز کے ساتھ پیش کیا ہے۔

وہ بیمار ہیں ان کو سفر میں ساتھ نہیں لیجایا جا سکتا۔ اس سلسلہ میں وہ جتنی باتیں کہتی ہیں سب ہندوستانی فضا کی پیداوار ہیں۔ مثلاً حضرت علی اکبر کی شادی کے بارے میں ان کی گفتگو خالصتاً (لکھنوی) کردار پیش کرتی ہے۔ ان کو یہ معلوم ہے کہ اہل بیت کہاں جا رہے ہیں اور کس مقصد عظیم کو لے کر جا رہے ہیں، یہ کوئی خوشی کا سفر نہیں بلکہ اہل بیت کی استقامت و عزیمت کا امتحان ہے۔ اہل مدینہ گریاں و ترساں ہیں اور اس وقت فاطمہ صغریٰ کی زبان سے ہمارے مرثیہ گو یوں کہلواتے ہیں ؎

جلد آن کے بھینا کی خبر لیجیو بھائی   بے میرے کہیں بیاہ نہ کر لیجیو بھائی

ایسے ہی حضرت علی اکبر کی شہادت پر ان کی منسوبہ شہزادی نوحہ کرتی ہیں کہ:-

نتھ چوڑیاں پہننے نہ پائی میں نوحہ گر   جو آج ٹھنڈی کرتی میں صاحب کی لاش پر

نتھ اور چوڑیاں پہننا اور پھر ان کو ٹھنڈا کرنا یہ سب لکھنؤ کی باتیں ہیں۔

مرثیہ کے تمام اشخاص نام کے لحاظ سے واقعات کربلا سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن ان کا کردار بالکل لکھنوی ہے۔ انھوں نے ان حضرات کے متعلق روایات کو نظم کرنے میں تاریخی مطابقت کا بھی خیال نہیں رکھا۔ میر انیس سے جب بعض علماء نے تاریخی حقایق سے روگردانی کا ذکر کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ تاریخی واقعات کو تاریخی طور پر بیان کرنے میں بالکل رقت نہ ہوگی۔ یعنی اصل مدعا تو رونا رُلانا ہے۔ کسی عظیم واقعہ کی یادگار منانا یا اس سے سبق حاصل کرنا مقصود نہیں کہ اس کی حقیقت کو مدنظر رکھا جائے جس طریقہ سے رقت انگیزی میں اضافہ ہو سکتا ہے، اسی کو اختیار کیا جائے۔ اسی باعث بہت سی ایسی روایات کہ جن کا کوئی تاریخی وجود نہیں، مرثیہ میں شامل کر لی گئیں۔

باب الاستفسار

(۱)

کیا اسلام کی حدودِ شرعی وحشیانہ ہیں ؟

(جناب سید منیح الحسن - میرٹھ)

(۱) مارچ کے نگار کا باب الاستفسار دیکھ کر سب سے پہلے میرے دل میں یہ خلش پیدا ہوئی کہ جب حدِ زنا کی قرآن میں تعیین ہو چکی تھی اور صرف سو کوڑے مارنے کی اجازت تھی تو پھر رسول اللہ نے جرم سزا میں سنگسار کرنے کا کیوں حکم دیا۔ اس کے بعد میرا خیال کوڑوں کی طرف منتقل ہوا کہ کوڑوں سے کیا مراد ہے اور کوڑے مارنے کی نوعیت کیا ہوتی تھی۔ آیا اس سے انسان ہلاک ہو جاتا تھا یا نہیں۔

(۲) اسی سلسلہ میں دوسرے حدودِ شرعی بھی میرے سامنے آئے جن میں قصاص کے علاوہ چوری کے جرم میں بلا استثناء ہاتھ کاٹ ڈالنے کی سزا مقرر ہے اور یہ بہت سخت معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ فرض کیجئے ایک شخص بہ حالت مجبوری صرف ایک روپیہ چرا لیتا ہے تو کیا اس کی سزا اتنی سخت ہونا چاہئے کہ اس کا ہاتھ کاٹ کر ہمیشہ کے لئے اس کو بیکار کر دیا جائے اور اس کی زندگی تباہ کر دی جائے۔ میرے بعض غیر مسلم دوستوں کا خیال ہے کہ اسلام کے حدودِ شرعیہ بہت سخت ہیں اور خصوصیت کے ساتھ ہات کاٹ ڈالنا تو نہایت وحشیانہ حرکت ہے۔

میں چاہتا ہوں کہ آپ اس مسئلہ پر تفصیل کے ساتھ اپنے خیالات کا اظہار کیجئے۔

نگار - (۱) آپ کے پہلے استفسار کا جواب تو یہ ہے کہ رسول اللہ نے حدِ زنا کی آیت نازل ہونے کے بعد کسی کو سنگسار کئے جانے کا حکم نہیں دیا۔ اس سے قبل بے شک اسرائیلی قانون کے مطابق آپ نے بعض صورتوں میں رجم کا حکم دیا تھا۔

اب رہا یہ کہ کیا کوڑوں کی سزا سے مقصود مجرم کو ہلاک کر دینا تھا، سو اس کا تصور ہی سرے سے غلط ہے۔ کیونکہ قرآن میں صرف سو کوڑے مارنے کا حکم دیا گیا ہے اور کوڑے مارنے کی نوعیت موجب ہلاکت نہ تھی۔ قرآن میں لفظ جلد استعمال کیا گیا ہے جس کے معنی صرف جسم کی کھال کو ضرب پہونچانے کے ہیں۔ علاوہ اس کے جلدہ کے معنی "کوڑے" قرار دینا بھی صحیح نہیں۔ ہمارے یہاں کوڑے کا ایک خاص مفہوم ہے جسے انگریزی میں whiplash کہتے ہیں (یعنی چمڑے کا لمبا تسمہ جو کسی دستے سے بندھا ہو) اور عہدِ نبوی میں whiplash کا وجود نہ تھا۔ اور یہ سزا لکڑی کی چھڑی یا ہاتھ یا جوتوں کی ضرب سے دیجاتی تھی۔ اسی کے ساتھ جسم کو بھی بالکل برہنہ نہیں کیا جاتا تھا، موٹے کپڑے البتہ اُتروا دئے جاتے تھے۔ علاوہ اس کے صرف ایک ہی جگہ نہیں بلکہ جسم کے مختلف پُر گوشت حصوں کو مضروب کیا جاتا تھا۔ چہرہ، پشت اور وہ حصے جنھیں شرعاً مستور رہنا چاہیئے مستثنےٰ تھے۔ ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں جلد کے وقت یا اس کے بعد ہلاک ہو جانے کا کوئی امکان نہ تھا۔ تاہم اس کا امکان

ضرور تھا کہ کوئی نازک طبیعت انسان تاب نہ لاسکے اور مرجائے، سو محض اس امکان کی وجہ سے یہ کہنا کہ جلد سے مقصود ہلاک کردینا تھا درست نہیں۔

---

(۲) آپ کے دوسرے سوال کا جواب زیادہ تفصیل چاہتا ہے۔ شریعت میں سزا یا عقوبت کے لئے دو لفظ مستعمل ہیں حد اور تعزیر۔ حد یا حدود سے مراد وہ سزائیں ہیں جو قرآن یا حدیث میں متعین کردی گئی ہیں اور تعزیر سے مراد وہ سزائیں ہیں جو امام وقت اپنی رائے سے تجویز کرے۔

لیکن اس سے قبل کہ آپ کی ظاہر کی ہوئی بعض سزاؤں کی ناواجب سختی کے متعلق کچھ عرض کروں، یہ بتادینا ضروری ہے کہ شریعتِ اسلام نے صرف ان جرائم کو موجب تعزیر قرار دیا ہے جو حقوق انسانی سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن ایسے جرائم یا معاصی جو حقوق انسانی سے تعلق نہیں رکھتے ان کی کوئی سزا مقرر نہیں کی گئی۔

ترکِ نماز، ترک صوم کتنا بڑا گناہ ہے، لیکن اس کو موجب تعزیر نہیں سمجھا گیا، برخلاف اس کے اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کا ایک پیسہ بھی چھین لے یا چرالے تو اس کو سزا کا مستحق قرار دیا جائے گا۔ محض اس لئے کہ ترک صوم و صلوٰۃ سے انسانی حق تلف نہیں ہوتا اور چوری سے خواہ وہ کتنی ہی حقیر ہو دوسرے کا حق غصب کیا جاتا ہے۔

اس سے آپ کو اندازہ ہوسکتا ہے کہ اسلام کا نظریہ جرم و پاداش کے باب میں کتنا بلند ہے اور اگر وہ حد و قصاص کا حکم دیتا بھی ہے تو نہایت کراہت و مجبوری سے۔

اس کا اندازہ آپ کو قرآن کی اس آیت سے ہوسکتا ہے کہ:۔

"جزاءُ سیئۃ، سیئۃ مثلہا فمن عفا و اصلح فاجرہ علی اللّٰہ"

یعنی بُرائی کی سزا کو بھی بُرائی کہا گیا ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی ظاہر کردیا گیا ہے کہ بُرائی کا بدلہ بُرائی سے لینے کی جگہ اگر مجرم کو معاف کردے تو زیادہ ثواب کی بات ہے، لیکن اگر کوئی شخص عفو و درگزر سے کام لینا پسند نہیں کرتا تو پھر پاداش صرف بہ اندازۂ ضرر ہوگی، اس سے زیادہ نہیں۔

قرآنِ پاک نے اسی خیال کو سورۂ نحل میں بھی اس طرح ظاہر کیا ہے :۔

"وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بہ ولئن صبرتم لہو خیر للصابرین"

یعنی اگر تم کسی ضرر کا بدلہ ہی لینا پسند کرتے ہو تو پھر وہ اتنا ہی ہوگا جتنا تمھیں ضرر پہونچا ہے اور اگر تم بدلہ لینے کا خیال ترک کرکے صبر سے کام لو تو زیادہ مناسب ہے۔

الغرض اسلام سب سے پہلے سزا و پاداش کے باب میں عفو و درگزر کی ہدایت کرتا ہے، لیکن اگر کوئی شخص سزا پر اصرار کرتا ہے تو پھر سزا کسی صورت میں بھی جرم و ضرر کے اندازہ سے زیادہ نہ ہوگی۔

قرآن میں صرف پانچ جرموں کی سزا کا ذکر پایا جاتا ہے، قتل، حکومت کے خلاف بغاوت و فساد، چوری، زنا، اور بہتان۔ سب سے پہلے سزائے قتل کو لیجئے۔ سورۂ بقرہ میں اس کی صراحت یوں کی گئی ہے :۔

"یا ایہا الذین آمنوا علیکم القصاص فی القتلیٰ۔ الحر بالحر والعبد بالعبد والانثیٰ بالانثیٰ فمن عفی لہ من اخیہ شئی فاتباع بالمعروف واداء الیہ باحسان۔ ذٰلک تخفیف من ربکم ورحمۃ"

یعنی جان کا بدلہ جان سے لیا جائے گا، لیکن اگر مقتول کے ورثہ قصاص معاف کردیں تو پھر حسب رواج خونبہا کی رقم ان کو ملے گی، لیکن اگر قتل قصداً نہیں کیا گیا ہے تو پھر جان کے قصاص کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا

بلکہ اس کی سزا صرف یہ ہوگی کہ وہ ایک مسلم غلام آزاد کردے اور خونبہا ادا کردے، اور اگر قاتل کے ورثہ خونبہا کی رقم ادا نہیں کرسکتے تو حکومت اسے ادا کرے گی۔ (سورۂ النساء - آیت ۹۲)

اس سلسلہ میں یہ امر بھی ملحوظ خاطر رہے کہ قصاص کے باب میں اسلام نے مسلم و غیر مسلم میں کوئی امتیاز نہیں کیا۔ اگر قاتل مسلم ہے اور مقتول غیر مسلم تو بھی اس پر وہی حد جاری ہوگی جو کسی مسلم کے قتل کرنے پر جاری ہوتی۔

(۲) قزاقی، فساد اور لوٹ مار کی سزا کا ذکر سورۂ مایدہ میں اس طرح کیا گیا ہے:-

"انما جزاؤ اللذین یحاربون اللہ و رسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض"

یعنی جو لوگ اللہ اور رسول سے جنگ کرتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلاتے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ انھیں قتل کردیا جائے یا صلیب دیدیجائے یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹ دئے جائیں یا قید میں ڈالدئے جائیں۔

اس آیت میں ان یہود کو سامنے رکھا گیا ہے جو مسلمانوں سے برسرِ پیکار رہتے تھے، اور لوٹ مار کرتے رہتے تھے، لیکن حکم عام ہے جو ہر قسم کی قزاقی کو محیط ہے۔ پھر باوجود اس کے کہ لوٹ مار بڑا سنگین جرم ہے اس کی سزا کا انحصار صرف قتل ہی پر نہیں رکھا گیا بلکہ اس میں اس حد تک نرمی سے کام لیا گیا کہ بجائے قتل کے انھیں صرف قید کی بھی سزا دی جاسکتی تھی۔

(۳) قرآن نے سرقہ یا چوری کی سزا بے شک ہاتھ کاٹنا مقرر کی ہے، لیکن یہ سزا کی انتہائی صورت ہے اور صرف انھیں مجرموں کے لئے ہے جو چوری کے عادی ہیں اور یہ مذموم عادت ترک نہیں کرتے۔

اس کا ثبوت دو باتوں سے ملتا ہے ایک خود اسی آیت سے جس میں قطع ید (ہاتھ کاٹنے کا) حکم دیا گیا ہے اور دوسرے اُن آیات سے بھی جن میں اس آیت سے پہلے قزاقی کی سزاؤں کا ذکر کیا گیا ہے۔

سب سے پہلے اس آیت کو لیجئے جس میں سارق کی سزا کا ذکر کیا گیا ہے:-

"والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما جزاؤ بما کسبا نکالاً من اللہ"

(یعنی چوری کرنے والے مرد و عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو)

لیکن اس کے بعد کی آیت جو اس سزا سے تعلق رکھتی ہے یہ ہے:-

"فمن تاب من بعد ظلمہ واصلح فان اللہ یتوب علیہ، ان اللہ غفور رحیم"

(یعنی اگر کوئی شخص چوری کرنے کے بعد توبہ کرے تو اللہ اسے درگزر کردے گا)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص چوری کرنے کے بعد توبہ کرے یا معافی مانگ لے تو پھر قطع ید کا سوال سامنے نہ آئیگا کیونکہ جب آپ نے چور کے ہاتھ ہی کاٹ ڈالے اور اس قابل ہی نہ رکھا کہ وہ چوری کرسکے تو پھر توبہ و اصلاح کا ذکر بے معنی سی بات ہے۔

دوسرا ثبوت یہ ہے کہ:- اس سے قبل کی آیات میں قزاقی اور لوٹ مار کی سزاؤں میں قتل یا ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالنے کے علاوہ قید و بند کا بھی ذکر کیا گیا ہے، پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ قزاقی ایسے سنگین جرم میں قید و بند کو بھی کافی سمجھا جائے اور معمولی چوری میں ہاتھ کاٹ ڈالنے سے کم کوئی اور سزا پیش نظر نہ ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح آیات ماقبل میں بہ سلسلۂ قزاقی انتہائی سزا قتل قرار دی گئی ہے، اسی طرح چوری کی بھی انتہائی سزا قطع ید بتائی گئی ہے، کم سے کم سزا کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ یہ بالکل حالات و واقعات اور چوری کی نوعیت پر منحصر ہے

ہو سکتا ہے کہ بعض صورتوں میں صرف زبانی تنبیہ یا سزائے قید و بند ہی کافی سمجھی جائے اور بعض حالات میں ہاتھ کاٹ ڈالنا ہی مناسب ہو، اور اس کا فیصلہ قاضی یا حاکم وقت پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ چنانچہ احادیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ نے ان لوگوں کو جنھوں نے کوچ یا سفر کے دوران میں چوری کی تھی، قطع ید کی سزا نہیں دی۔ حالانکہ قرآن میں کہیں اس کا ذکر نہیں کہ بحالت سفر چوری کی سزا کچھ اور ہے۔

اسی طرح بعض احادیث سے یہ بھی ثابت ہے کہ درختوں کا پھل چرانے اور امانت میں خیانت کرنے کی صورت میں بھی آپ نے قطع ید کی ممانعت کر دی تھی، اسی طرح ایک بار کسی نے ایک سوتے ہوئے شخص کے سرانے سے چادر چرالی اور چادر کا مالک اس کی قیمت لینے پر راضی ہوگیا۔ رسول اللہ کو معلوم ہوا تو آپ نے اس طریقہ کار کو پسند کیا اور چادر چرانے والے کو کوئی سزا نہیں دی۔

اس کے برخلاف بعض ایسی صورتوں میں کہ معاملہ صرف چند درہم کی چوری کا تھا آپ نے قطع ید کی سزا تجویز کی۔

ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ بھی قطع ید کی سزا کو انتہائی سزا سمجھتے تھے جو خاص صورتوں میں صرف عادی مجرموں کے لئے مخصوص تھی اور اس کا مفہوم ان کے نزدیک یہ نہ تھا کہ مطلق سرقہ قطع ید کو مستلزم ہے اور ہاتھ کاٹ ڈالنے کے علاوہ کوئی اور سزا نہیں دی جا سکتی۔ رسول اللہ یقیناً سب سے زیادہ علم قرآن کا رکھتے تھے اور جب خود انھوں نے اس آیت کے پیش نظر بعض صورتوں میں قطع ید کی ممانعت کر دی تو اس سے صرف یہی نتیجہ اخذ ہو سکتا ہے کہ قطع ید سرقہ کی تنہا سزا نہیں بلکہ انتہائی سزا ہے۔

جو کچھ میں نے عرض کیا اس سے آپ بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں کہ تعزیری مسایل میں اسلام کا اولین نظریہ عفو درگزر ہے اور وہ کسی جُرم کی عقوبت کو اچھی چیز نہیں سمجھتا یہاں تک کہ اسے بھی وہ سیئہ (بُرائی) قرار دیتا ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ انہیں جرائم کو مستوجب سزا قرار دیتا ہے جن میں کسی دوسرے شخص کا کوئی حق چھینا گیا ہے، تیسرے یہ کہ اس نے سزا کے مختلف درجات قائم کئے ہیں جو جُرم کی نوعیت اور اس کے نتائج کے لحاظ سے متعین کئے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ اتلاف جان کی صورت میں بھی اس نے بجائے قصاص کے خونبہا کی اجازت دیدی اور بعض صورتوں میں خونبہا کی رقم خود ادا کی۔ کیا موجودہ قوانین میں اس سے زیادہ آسانی و رواداری کی مثالیں آپ کو مل سکتی ہیں؟۔

۲

آلِ لوط

(ڈاکٹر قمر الزمان۔ داؤد آباد۔ ملتان)

اگر زحمت نہ ہو تو مطلع فرمائیے کہ:۔

۱۔ قوم لوط سے کون لوگ مراد ہیں؟

۲۔ قوم لوط پر جو تباہی آئی اُس کے جغرافیائی اسباب کیا تھے؟

۳۔ آسمان سے پتھر برسنے کی حقیقت کیا ہے؟

۴۔ اور اُن پتھروں پر ایک ہی قسم کے نشان کا پایا جانا کہاں تک درست ہے؟

(طلوع اسلام) قوم لوط، اس کی عادات و خصایل اور اس کی تباہی کا ذکر بڑی تفصیل کے ساتھ بائبل میں درج ہے۔ کلام مجید میں بھی

یہ ذکر ۲۷ جگہ ملتا ہے، جن میں ۱۴ جگہ آلِ لوط کا فقرہ استعمال کیا گیا ہے اور ۸ جگہ قوم لوط کا لیکن اس جگہ بائبل یا قرآن کی تمام تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں جبکہ آپ کے استفسار سے بھی ان کا کوئی تعلق نہیں۔

۱۔ قرآن میں آل اور قوم کو جب کسی شخص سے نسبت دی جاتی ہے تو اس کا تعلق نسل سے ہونا ضروری نہیں، بلکہ عموماً اس سے مراد ہوتی ہے ایک مخصوص جماعت جو کسی شخص کے زمانہ میں پائی جائے۔ اس لئے آلِ لوط یا قوم لوط سے مراد وہ لوگ ہیں جو لوط کے زمانہ میں پائے جاتے تھے۔ لیکن یہ قوم کون اور کہاں تھی، اس کی وضاحت ضروری ہے۔

حضرت ابراہیم اور لوط (ان کے بھتیجے) دراصل اُور (Ur) کے باشندے تھے جو عراق میں قدیم کلدانیوں کا صدر مقام تھا (اور اب صرف اس کے کھنڈر باقی رہ گئے ہیں)۔

جب حضرت ابراہیم کو یہاں کے بادشاہ نمرود ابن کوش ابن حکم نے بہت ستایا تو وہ اور لوط دونوں سرزمین کنعان (فلسطین) کی طرف آ گئے، جس کا ذکر قرآن میں اس طرح کیا گیا ہے:-

"ونجیناہ ولوطا الی الارض التی بارکنا فیہا للعالمین"

(یعنی ہم نے ابراہیم اور لوط دونوں کو ایک مبارک سرزمین کی طرف بھیج دیا)

اس سرزمین سے مراد ثمود اور مدین کا درمیانی علاقہ ہے اور یہیں سے ہجرت کر کے یہیں سدوم (Sodome) میں جو بحرِ لوط کے کنارے واقع تھا، لوط نے قیام کیا تھا اور یہیں کے باشندوں کو آل لوط یا قوم لوط کہا گیا ہے۔

اب باقی تین سوالوں کا جواب ایک ساتھ سن لیجئے:-

سدوم ایک شہر تھا اور لوط نے بھی یہاں پہونچ کر ایک مرفہ الحال کنبہ اپنا پیدا کر لیا تھا، لیکن وہ ان لوگوں کے اطوار و کردار سے بہت ناخوش تھے، کیونکہ اولاً تو وہ استلذاذ بالمثل کے عادی تھے۔ (یہاں تک کہ بعد کو یہ فعل ہی لواطت یعنی اہل لوط کی عادت کے نام سے موسوم ہو گیا)۔ دوسرے یہ کہ وہ قزاقی کرتے تھے، راہ گیروں اور مسافروں کو لوٹ لیتے تھے، تیسرے یہ کہ وہ اپنی مجالس میں کھلم کھلا نامعقول و شرمناک حرکات کے مرتکب ہوتے تھے۔

قرآنِ پاک (سورۂ عنکبوت) میں بھی انھیں تینوں باتوں کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے:-

"انکم لتاتون الرجال وتقطعون السبیل وتاتون فی نادیکم المنکر"

سورۂ اعراف میں ان کے اس غیر فطری عمل کا ذکر اور زیادہ وضاحت کے ساتھ اس طرح کیا گیا ہے:-

"انکم لتاتون الرجال شہوۃً من دون النساء"

(یعنی عورتوں کے علاوہ تم مردوں سے بھی اپنا شہوانی جذبہ پورا کرتے ہو)

یہ تھے اس قوم کے وہ مذموم خصائل جن سے لوط، اہلِ سدوم کو باز رہنے کی ہدایت کرتے تھے اور عذاب الٰہی سے ڈرایا کرتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ لوط کے دشمن ہو گئے اور ان کو شہر سے نکال دینے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کے بعد اور بعض واقعات بیان کئے جاتے ہیں (مثلاً دو مہمانوں (یا فرشتوں) کا آنا، اہل سدوم کا لوط سے ان کے حوالہ کر دئے جانے کا مطالبہ کرنا، لوط کا ان کے بجائے اپنی لڑکیوں کو پیش کر دینا، لوط کا اپنے بعض معتقدین کے ساتھ شہر سے نکل جانا، صرف ان کی بیوی کا پیچھے رہ جانا اور پھر عذاب خداوندی کا نازل ہونا وغیرہ وغیرہ) لیکن ان سب کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں اور نہ آپ نے ان کی بابت استفسار کیا ہے۔ اس لئے ہم صرف اس حصہ کو لیتے ہیں جس کا تعلق عذاب الٰہی یا اہلِ سدوم کی تباہی سے ہے۔

بعض روایات سے جن میں بعض مفسرین قرآن نے بھی کام لیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ عذاب کی نوعیت یہ تھی کہ آسمان سے ان پر

پتھر برسائے گئے اور ہر پتھر پر ہلاک ہونے والے کا نام درج تھا۔ مسلمانوں نے یہ تمام رطب و یابس بائبل سے لے لیا اور خود کوئی تحقیق نہیں کی۔

قرآن سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ وہ پتھروں کی بارش سے ہلاک ہوئے، لیکن پتھروں کی بارش سے کیا مراد ہے، اس کی نوعیت کیا تھی، اس کی وضاحت بھی خود قرآن میں موجود ہے۔ چنانچہ سورۂ ہود میں ارشاد ہوتا ہے:۔

"فلما جاء امرنا جعلنا عالیہا سافلہا وامطرنا علیہم حجارۃ من سجیل"

(یعنی جب ہمارا حکم ہوا تو زمین تہ و بالا ہو گئی اور لوگوں پر کنکر پتھر برسنے لگے)

سورۂ حجر میں اسی کے ساتھ ایک اور فقرہ کا اضافہ بھی نظر آتا ہے اور وہ فقرہ ہے "فاخذتہم الصیحۃ"۔ (صیحہ، عربی میں مصیبت کو بھی کہتے ہیں اور بلند و مہیب آواز کو بھی)۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ زمین کے تہ و بالا ہونے سے پہلے گھڑگھڑاہٹ کی آواز بھی ان کے کانوں میں آئی اور اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ عذاب خداوندی اس قوم پر زلزلہ کی صورت میں نازل ہوا تھا، جس نے ان کے مکانات کو جو پتھر کے بنے ہوئے تھے الٹ پلٹ دیا اور لوگ ان کے نیچے دب کر ہلاک ہو گئے۔

پتھروں کی بارش سے یہ مراد نہیں کہ وہ مینہ کی طرح آسمان سے برسے تھے، بلکہ مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ خود ان کے مکانوں کے پتھر ان کے سروں پر آ آ کر گرنے لگے اور وہ ان کے نیچے دب کر رہ گئے، جس کی تائید لفظ سجیل سے بھی ہوتی ہے کیونکہ سجیل معرب ہے فارسی "سنگ و گل" کا (یعنی چونا یا گارا ملے ہوئے پتھر کے ٹکڑے) اور ظاہر ہے کہ مکانوں کی تعمیر اسی قسم کے پتھروں سے ہوتی ہے۔

اگر مقصود یہ ظاہر کرنا ہوتا کہ ان پر خالص پتھر کے ٹکڑوں کی بارش ہوئی تو "حجارۃ من سجیل" کہنے کی ضرورت نہ تھی، صرف حجارۃ کہہ کر بات ختم کر دی جاتی۔

---

(۳)

زیدی ——— زیدیہ

(محمود حسن رضوی۔ علی گڑھ)

"زیدی" کہاں سے آئے؟، ان کی اصلیت کیا ہے؟

(نگار) اگر آپ کی مراد اس سے وہ شیعی حضرات ہیں جو اپنے نام کے ساتھ زیدی لکھتے ہیں، تو یہ کوئی پوچھنے کی بات نہیں۔ وہ اپنے آپ کو زید بن علی زین العابدین کی نسل سے سمجھتے ہیں اور زیدی کہتے ہیں۔ لیکن اگر اس سے آپ کی مراد شیعوں کا زیدیہ فرقہ ہے تو وہ بالکل دوسری بات ہے اس سلسلہ میں سب سے پہلے جناب زید بن علی زین العابدین کا اجمالی ذکر ضروری ہے، تاکہ ان کے سلسلۂ نسب پر گفتگو ہو سکے۔

جناب زید کی ماں لونڈی تھیں اور بیوی (ریطہ) محمد بن الحنفیہ کی پوتی۔ اس ازدواج سے ایک صاحبزادے پیدا ہوئے جن کا نام یحییٰ تھا، لیکن امویین کے خلاف جنگ کرتے ہوئے اپنے والد (جناب زین العابدین) کے ساتھ یہ بھی کام آئے (۱۲۲ھ)۔ جناب زید نے کوفہ میں بھی دو شادیاں کیں ایک بنو فرقد قبیلہ میں جس سے کوئی اولاد نہیں ہوئی، دوسری

زد قبیلہ میں جس سے ایک لڑکی ضرور ہوئی، لیکن جناب زید سے پہلے ہی اس کا انتقال ہو گیا۔
کہا جاتا ہے کہ جناب زید کا سلسلۂ نسب آگے نہیں چلا۔ لیکن اگر اس وقت بعض شیعی حضرات اپنے آپ کو زیدی کہتے ہیں تو سب سے پہلے انھیں سے معلوم کرنا چاہئے کہ ان کا سلسلۂ نسب کن واسطوں سے جناب زید تک پہونچتا ہے اور پھر اس کی صحت یا عدم صحت پر گفتگو ہو سکتی ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں زنج (مشرقی افریقہ کے حبشی غلاموں) کا ذکر ضروری ہے جنھوں نے سب سے پہلے ۲۵۵ھ میں بغاوت کی اور پھر کامل پندرہ سال تک (۸۸۳-۸۶۹ء) عراق میں ہنگامے برپا کرتے رہے۔
ان کو بے شک علی نامی ایک ایسا قاید مل گیا تھا جو اپنے آپ کو علوی سلسلہ سے منسوب کرتا تھا اور اپنا سلسلۂ نسب یوں ظاہر کرتا تھا۔ علی بن محمد بن احمد بن عیسیٰ بن زید بن عباس بن علی بن حسین بن علی۔
اس شجرہ میں زید کا نام بھی نظر آتا ہے، لیکن یہ زید، علی (زین العابدین) کے بیٹے نہیں بلکہ پوتے تھے۔ اگر زنج تحریک کے یہ قاید واقعی علوی خاندان سے تعلق رکھتے تھے، جس کی تصدیق بیرونی نے بھی کی ہے (کیونکہ اس نے لکھا ہے کہ شیعی جماعت ۲۶ رمضان کو ان کی یاد میں یوم عید مناتی ہے) تو ہو سکتا ہے کہ آجکل جو شیعی حضرات اپنے آپ کو زیدی ظاہر کرتے ہیں، ان کا سلسلۂ نسب اسی قائد زنج سے ملتا ہو۔
اب رہی زیدیہ جماعت سو اس کا تعلق بھی جناب زید بن علی (زین العابدین) ہی سے ہے، لیکن مسئلۂ امامت اور بعض شعائر و مسایل فقہ میں اثنا عشری اور سبعیہ شیعوں سے جدا ہے جس کی تفصیل اس وقت خارج از بحث ہے۔

---

(۴)

حضرت میرزا غلام احمد — احمدیت — احمدی جماعت

(سید حسن بلتستانی - سندھ ٹائمس پریس - کراچی)

السلام علیکم — میں جناب کی فراخدلی اور فراخ حوصلگی کا ہمیشہ معترف رہا ہوں۔ آپ کی ہر مسئلہ میں بیباکانہ رائے کا اظہار واقعی عام انسانوں کا کام نہیں اور میری نظروں میں بڑی وقعت ہے۔
احمدیوں کے متعلق کچھ عرصہ سے آپ کے جو خیالات نگار میں شایع ہو رہے ہیں اُس پر بعض حضرات مختلف رنگ میں تنقید فرما رہے ہیں، لیکن افسوس ہے کہ معترضین نے آپ کے خیالات کو سمجھنے کی کوشش نہیں فرمائی بلکہ جذبات میں بہکر اصل مبحث سے الگ ہوگئے ہیں — جہاں تک میں سمجھتا ہوں آپ جو کچھ لکھ رہے ہیں وہ احمدیوں کے متعلق لکھ رہے ہیں احمدیت کے متعلق نہیں۔ کیونکہ احمدیت کے بانی جناب مرزا غلام احمد قادیانی کا دعوائے نبوت یا مہدویت کا دارومدار عقیدۂ ظہور مہدی پر ہے .... اور انہی پیشین گوئیوں کے تحت مرزا صاحب نے مہدی موعود ہونے کا دعوے کیا ہے .... لیکن آپ نے کب اور کہاں اس عقیدہ کو اپنایا ہے۔
اسی طرح احمدیوں کے عقاید اسوا چند مسئلوں کے سوادِ اعظم سے ملتے جلتے ہوئے ہیں اور یہ مسایل وہ ہیں جن کو من وعن نہ ماننے پر آپ کو ہمیشہ فتوائے کفر سے نوازا جاتا رہا ہے۔ پس یہ سوال تو یوں ختم ہو جاتا ہے کہ آپ احمدی عقاید کو سراہ رہے ہیں یا آپ اہل یہ احمدیت ہیں۔

رہا یہ کہ احمدیوں اور اُن کے بانی مرزا صاحب کے متعلق آپ کے خیالات سو اس سے کس کو انکار ہو سکتا ہے کہ مرزا صاحب نے ایک فعّال جماعت تیار کی۔ احمدیوں میں انفرادی طور پر ہو سکتا ہے برے لوگ بھی ملیں، مگر من حیث الجماعت وہ مسلمانوں میں ممتاز و ممیز نظر آتے ہیں۔ اُن کی تنظیم و یگانگت۔ ایثار و قربانی۔ انفرادی و اجتماعی جدوجہد مسلمانوں کے لئے قابلِ عبرت ہے۔ اسی لحاظ سے ہم مرزا صاحب کے بھی معترف ہیں کہ وہ وقت شناس بزرگ تھے۔ اُن میں یہ قدرت حاصل تھی کہ بقول علماءکرام عربی نہ جانتے ہوئے مولوی نورالدین جیسے عالم کو اپنا گرویدہ بنالیا۔ انگریزی سے نابلد ہوتے ہوئے محمد علی صاحب جیسے انگریزی داں مفسرِ قرآن اُن کی غلامی کا دم بھرنے لگے۔ اسی طرح اُنھوں نے مسلمانوں کے بہت سے دل و دماغ کو اپنے ساتھ ملالیا اور اُن میں احیائے دین کا جذبہ پیدا کیا۔ ان واقعات سے کسی منصف مزاج کو انکار نہیں ہو سکتا۔

اِن تمام خوبیوں کو تسلیم کرنے کے بعد احمدیت اور بانئے احمدی جماعت کو ایک اور زاویۂ نظر سے بھی دیکھنے کی ضرورت ہے۔ جو مسلمانانِ عالم کے لئے باعثِ غور و فکر ہے۔ در اصل باعثِ نزاع جو مسئلہ ہے وہ "ختم نبوت" کا مسئلہ ہے جس کا دعوے بقول قادیانی جماعت مرزا صاحب نے فرمایا اور اس جماعت نے اس دعوے کو اپنایا۔ یہ مسئلہ ایسا ہے جس نے مسلمانوں میں ہیجان سا پیدا کر دیا۔ کیونکہ مسلمان خاتم النبیین حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ کے بعد کسی حالت میں کسی کو نبی ماننے کے لئے طیار نہیں اور وہ ایسے فرد کو جو زہد و تقویٰ علم و عمل میں کتنا ہی بلند ہونے کے باوجود نبوت کا دعوے کرے اپنے اعتقادات کے تحت کاذب ماننے پر مجبور ہیں۔

اس لئے بحث طلب امر صرف یہ ہے کہ مرزا صاحب نے نبوت کا دعوے کیا یا نہیں کیا۔ کیونکہ یہ مسئلہ خود مرزا صاحب کے ماننے والوں میں باعثِ نزاع ہے۔ مرزا صاحب مرحوم کے خاص مقربین۔ مولانا محمد علی ایم۔اے۔ خواجہ کمال الدین۔ مولانا صدر الدین۔ ڈاکٹر بشارت احمد۔ مولانا محمد احسن امروہوی وغیرہ وہ بزرگ ہیں جنھوں نے اسی اختلاف کی بناء پر قادیان سے ہجرت فرمائی اور لاہور میں دوسری جماعت کی داغ بیل ڈالی۔ ادھر ہم یہ بھی کچھ عرصہ سے دیکھ رہے ہیں کہ قادیانی جماعت دبے دبے طور پر ان کوششوں میں مصروف ہیں کہ مرزا صاحب کی نبوت ظلّی اور بروزی بحث سے نکل کر مستقل اور پکی نبوت بن جائے۔ سابقہ تحریروں میں ہم دیکھتے ہیں کہ خلیفۂ اول مولانا نورالدین صاحب بھی جہاں کہیں مرزا صاحب آنجہانی کا تذکرہ فرماتے تھے تو وہ "مرزا صاحب" کے الفاظ سے ہی خطاب فرماتے تھے۔ مگر آج ہم دیکھتے ہیں کہ مرزا صاحب کو علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فقروں سے ملقب کیا جاتا ہے، اُن کے خاندان کے لئے اہلبیت نبوت اہل خانہ کے لئے ام المومنین و ازدواج مطہرات کے لئے مختص ہیں اور گزشتہ صدیوں میں بڑے بڑے اولیا اللہ و مجددین کو یہ جرات نہ ہوئی کہ یہ الفاظ اپنے خاندان کے لئے استعمال کریں۔

احمدیت کو اس نظریئے سے جانچنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ....

احمدیہ جماعت آیندہ کے لئے ایک زبردست رجحان کا پتہ دیتی ہے جو اسلام کے لئے نہایت خطرناک ثابت ہو سکتی ہے۔ اس لئے علامہ اقبال نے کسی جگہ فرمایا ہے :۔

> ..... اس احیائے جدید کے بعد مجوسیت نے مشرق میں دو شکلیں اختیار کیں۔ ان میں سے میرے نزدیک قادیانیت سے بہائیت زیادہ ایماندارانہ ہے۔ کیونکہ بہائیت نے اسلام سے اپنی علٰحدگی کا اعلان واشگاف طور پر کر دیا۔ لیکن قادیانیت نے اپنے چہرے سے منافقت کی نقاب اُلٹ دینے کے بجائے اپنے آپ کو محض نمائشی طور پر جزو اسلام قرار دیا اور باطنی طور پر اسلام کی روح اور اسلام

کے تخیل کو تباہ و برباد کرنے کی پوری پوری کوشش کی .... علامہ سر اقبال

علامہ صاحب کے نزدیک مسئلہ نبوت اسلام کی روح ہے ـــــ پس میں آپ سے ملتجی ہوں کہ کیا بحیثیت مسلمان حضرت کو خاتم النبیین مانتے ہوئے مسلمانوں کو اس نئی نبوت کے خطرناک رجحانات سے چھٹکارا پانے کی ضرورت ہے یا نہیں؟

(نگار) آپ کا استفسار پڑھ کر مجھے خوشی بھی ہوئی اور افسوس بھی۔ خوشی اس بات کی کہ آپ نے حضرت میرزا غلام احمد صاحب کی انفرادی و اجتماعی خدمات کا اعتراف کرنے میں خود اپنی عقل سلیم سے کام لیا اور دوسرے متعصب مسلمانوں کی طرح محض بربنائے واہمہ و کج فہمی ان کو ملامت و نکوہش کا مستوجب قرار نہیں دیا۔ لیکن افسوس اس بات کا ہے کہ آپ نے آگے چل کر پھر وہی باتیں شروع کر دیں جن کا تعلق افواہ و عصبیت سے ہے، آپ کی ذاتی تحقیق سے نہیں۔ آپ کا میرزا صاحب کو سراہنا تو خیر ایسا ہی تھا جیسے دن کو دن کہنا، لیکن اس کے بعد آپ نے پھر وہی سنا سنایا "افسانۂ شب" شروع کر دیا، جو ہر مخالف احمدیت کی زبان پر ہے۔

آپ کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ مسلم جمہور "ختم نبوت" کی قایل ہے اور میرزا صاحب کا اپنے آپ کو نبی کہنا عقیدۂ اسلامی کے منافی ہے، لیکن اس سلسلہ میں آپ نے کبھی اس حقیقت پر بھی غور کیا ہے یا نہیں کہ ختم نبوت کا صحیح مفہوم کیا ہے (میں اس جگہ لفظ نبوت کی لغوی تحقیق یا اس باب میں خود اپنے ذاتی عقیدہ و خیال کی صراحت ضروری نہیں سمجھتا، کیونکہ بات بہت بڑھ جائے گی اور یوں بھی آپ کے استفسار سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے)۔ اگر اس کا مفہوم "ختم ارشاد و ہدایت" قرار دیا جائے تو درست نہ ہوگا کیونکہ "لکل قوم ہاد" کی صراحت خود قرآن میں موجود ہے اور قومیں خدا جانے کتنی گزر چکی ہیں اور نہ جانے آیندہ کتنی آنے والی ہیں۔ اسی طرح "علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل" کی حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ انبیاء کا سلسلہ "امت محمدی" میں برابر جاری رہے گا۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اس کا کوئی خاص اصطلاحی مفہوم ہوگا اور یہ مفہوم جہاں تک میں سمجھتا ہوں اس کے سوا کچھ نہیں کہ رسول اللہ خاتم شریعت تھے۔ یعنی آپ کے بعد اور کسی ایسے نبی یا رسول کا ظہور نہ ہوگا جو شریعت قرآنی کو منسوخ کر کے کسی دوسری شریعت کو رواج دے۔ ہر چند اس پر یہ اعتراض ضرور وارد ہو سکتا ہے کہ آیا کسی مخصوص زمانہ کی شریعت خواہ وہ کتنی ہی مکمل کیوں نہ ہو، انسانی مستقبل کے ہر دور اور ہر عہد کے لئے حرف آخر کی حیثیت رکھ سکتی ہے یا نہیں، لیکن یہ اعتراض اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب "شریعت اسلامی" کا مفہوم آپ صرف دنیاوی قانون قرار دیں، لیکن اگر اس سے مراد اخلاقی تعلیم ہو تو بے شک ہم کہہ سکتے ہیں کہ رسول اللہ نے جو بنیادی اصول "جامعۂ بشریت" کی اصلاح اور عالمی امن و سکون کے قیام کے لئے پیش کئے وہ یقیناً حرف آخر کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان میں کسی حذف و اضافہ کی گنجائش نہیں۔

یہ تو ہوئی منطقی قسم کی بات جس کا اعتراف بعض غیر مسلم مفکرین کو بھی ہے، لیکن میرزا غلام احمد صاحب کا تعلق بانی شریعت سے صد درجہ والہانہ و صاحبدلانہ تھا اور ذات نبوی کے ساتھ جو خلوص و شغف ان میں پایا جاتا تھا (قول و فعل دونوں حیثیتوں سے) اس کی مثال اس عہد میں ہمیں مشکل ہی سے کہیں اور مل سکتی ہے۔ فرماتے ہیں:-

بعد از خدا بہ عشق محمد مخمرم ، گر کفر ایں بود بخدا سخت کافرم
ہر تار و پود من بسراید بعشق او ، از خود تہی و از غم آں دلستاں پرم

من نیستم رسول و نیاوردہ ام کتاب ، ہاں ملہم استم و ز خداوند منذرم
یارب بزاریم نظرے کن بہ لطف و فضل ، جز دست رحمت تو دگر کیست یاورم
جانم فدا شود بہ رہ دین مصطفےٰ ، دین ست کام دل اگر آید میسرم

حیرت ہے کہ جس شخص کا دل رسول اللہ کے متعلق ایسے فدا کارانہ جذبات سے لبریز ہو اور جو صاف صاف یہ کہے کہ "من خیتم رسول" اس کی بابت یہ کہا جائے کہ وہ ختم نبوت کا قایل نہ تھا یا یہ کہ وہ خود رسول بن کر کوئی متوازی شریعت ... قائم کرنا چاہتا تھا۔

حضرت میرزا صاحب نے اپنے اس جذبہ وعقیدہ کا اظہار اپنی تحریروں اور تقریروں میں برملا اور بار بار کہا ہے۔

۲ر اکتوبر ۱۸۹۱ء کو جامع مسجد دہلی میں ایک کثیر مجمع کو خطاب کرتے ہوئے آپ نے فرمایا:۔

"میں اس خانۂ خدا میں صاف صاف اقرار کرتا ہوں کہ میں جناب خاتم الانبیاء صلے اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت کا قایل ہوں اور جو شخص ختم نبوت کا منکر ہو اس کو بیدین اور دائرۂ اسلام سے خارج سمجھتا ہوں۔"

میں آیت "ولاکن رسول اللہ وخاتم النبیین" پر سچا اور کامل ایمان رکھتا ہوں۔ (ایک غلطی کا ازالہ صفحہ ۳)

خدا ایک ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے نبی ہیں اور خاتم الانبیاء ہیں۔ (کشتی نوح صفحہ ۱۵)

میں نہیں سمجھتا کہ جناب میرزا صاحب کے ان اقوال کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ وہ ختم نبوت کے قایل نہ تھے، کیونکر صحیح و درست ہو سکتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ وہ اس کو نبوت تشریعی کہتے ہیں اور آپ اسے نبوت مطلقہ سمجھتے ہیں۔

آپ اپنے خیال کی تائید میں جو سب سے بڑی قوی دلیل پیش کر سکتے ہیں، وہ "لانبی بعدی" (میرے بعد کوئی نبی نہ ہوگا) کی حدیث ہے۔ لیکن اگر اسی کے ساتھ "علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل" (میری امت کے علماء انبیاء بنی اسرائیل کی طرح ہوں گے) والی حدیث کو بھی سامنے رکھا جائے، اور دونوں کو متعارض نہ قرار دیا جائے، تو یقیناً دونوں حدیثوں میں نبی کا مفہوم ایک دوسرے سے جدا ہونا چاہیئے۔ آیئے اس سلسلہ میں سب سے پہلے "لانبی بعدی" والی حدیث پر غور کریں۔ اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:۔ "الاترضیٰ انت منی بمنزلۃ ہارون من موسیٰ الا انہ لیس نبی بعدی"۔ اس حدیث کا تعلق ایک خاص واقعہ سے ہے، یعنی جب غزوۂ تبوک میں رسول اللہ، حضرت علی کو اپنے ساتھ نہیں لے گئے اور اپنے نائب کی حیثیت سے مدینہ ہی میں چھوڑ دینا چاہا تو حضرت علی کو اس سے تکلیف ہوئی اور رسول اللہ نے ان کے اس جذبہ سے متاثر ہو کر فرمایا کہ "الا ترضیٰ انت ———— الخ"۔ یعنی "کیا تم اس پر راضی نہیں ہو کہ میرے ساتھ تمہاری نسبت وہی ہو جو ہارون و موسیٰ کے درمیان پائی جاتی تھی۔ سوا اس کے کہ میرے بعد کوئی نبی نہ ہوگا۔"

ہمارے علماء نے لفظ بعدی کی صراحت میں بھی بہت کچھ لکھا ہے۔ بعض نے اس سے بُعد زمانی مراد لیا ہے اور بعض نے غیری۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ بعدی سے مراد غیری ہے اور اس حدیث کا تعلق صرف غزوۂ تبوک اور حضرت علی کی نیابت سے ہے ———— اس لئے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ "علی کی نیابت کی حیثیت میرے بعد وہی ہوگی جو موسیٰ کی عدم موجودگی میں ہارون کی تھی لیکن بہ حیثیت نبی کی سی نہ ہوگی"۔ یعنی لانبی بعدی کا تعلق صرف غزوۂ تبوک اور حضرت علی سے ہے۔ نہ کہ مطلق انقطاع نبوت سے۔

لیکن اگر تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر لیا جائے کہ اس سے مراد مطلقاً انقطاع نبوت ہے تو بھی یہ سوال اپنی جگہ بدستور قایم رہتا ہے کہ:۔ "جس نبوت کے انقطاع کا ذکر اس حدیث میں کیا گیا ہے اس کی نوعیت کیا ہے؟"

اس باب میں جب ہم اکابر علماء وفقہاء کے اقوال پر نگاہ ڈالتے ہیں (جن میں محی الدین ابن عربی، عبدالوہاب شعرانی، مجدد الف ثانی، امام علی القاری اور ہمارے عہد کے مولانا عبدالحئی فرنگی محلی شامل ہیں) تو معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد صرف "نبوت تشریعی" ہے یعنی رسول اللہ کا "لانبی بعدی" کا فرمانا صرف اس معنی میں تھا کہ میرے بعد کوئی ایسا نبی نہ آئے گا جو میری شریعت کو منسوخ کر کے

کوئی دوسری شریعت لائے ۔ نہ یہ کہ نبوت کا دروازہ مطلقاً بند ہو جائے گا۔

اس لئے اس بیان سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ خاتم النبیین میں "نبیین" سے صرف صاحب شریعت انبیاء مراد ہیں اور وہ علماء نہیں جو بہ اتباع شریعت قرآنی نبوت کا دعوے کریں۔

اب آپ غور فرمائیے کہ حضرت میرزا صاحب نے اپنی نبوت کا دعوے کس معنی میں کیا ہے؟ اگر انھوں نے شریعت قرآنی سے ہٹ کر خود اپنی کوئی شریعت پیش کی ہے تو ان کا دعویٰ یقیناً غلط ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر اس کے ماننے میں تامل کیوں ہو چکر انھوں نے ہمیشہ اپنے آپ کو خادم رسول ہی کی حیثیت سے پیش کیا اور اسی زندگی، اسی کردار اور اسی اخلاق کی تبلیغ کی جسے ہم "اسوۂ نبی" کہتے ہیں۔

اس کی تردید میں آپ زیادہ سے زیادہ یہی کہہ سکتے ہیں کہ "اس معنی میں کیوں انھیں کو نبی تسلیم کیا جائے کسی اور کو کیوں نہیں" سو اس کے جواب میں میں بھی کم سے کم یہ کہہ سکتا ہوں کہ "فاتوا برجل من مثلہ"۔ اگر کوئی اور ایسا ہے تو اس کو پیش کیجئے۔

جس زمانہ میں میرزا صاحب اسلام وشعائر اسلام کی حمایت پر آمادہ ہوئے، وہ بڑا نازک وقت تھا اور ہندوستان کا طبقۂ علماء بالکل سو رہا تھا، یا مخالفین اسلام کے سامنے آنے کی جرأت و اہلیت نہ رکھتا تھا۔ کھلم کھلا سر بازار اسلام و صاحب اسلام کی توہین کی جاتی تھی اور کسی مسلم خانوادہ کو اس کا احساس تک نہ تھا۔ مسلمانوں کے دلوں سے دینی غیرت، اسلامی حمیت بالکل مٹ چکی تھی، شعائر اسلام کی پابندی برائے نام رہ گئی تھی اور اس "برے وقت" کا احساس حالی کو تو خیر ایک حد تک ہوا لیکن علماء کے ہاتھ بھی دعا کے لئے نہیں اٹھے، قدم اٹھانے کا کیا ذکر ہے۔ الغرض یہ تھا وہ نازک وقت جب قادیان سے ایک مرد مجاہد اٹھ کھڑا ہوا اور اس نے اپنی تحریروں، تقریروں اور انتھک کوششوں سے نہ صرف یہ کہ مخالفین اسلام کے ہفوات کا جواب دیا بلکہ مسلمانوں میں ایک ایسی علمی جماعت پیدا کر دی جس کا اعتراف آپ کو بھی ہے۔

آپ نے حضرت میرزا صاحب کو بڑا وقت شناس ظاہر کیا ہے اور اس میں شک نہیں وہ بڑے وقت شناس بزرگ تھے، کیونکہ ان کی تحریک احمدیت اسی وقت شناسی کا نتیجہ تھی، لیکن آپ نے اسی ضمن میں ایک فقرہ ایسا بھی لکھا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ وقت شناسی کا استعمال آپ نے کسی اور معنی میں کیا ہے ۔ . . . . کیونکہ

اس سلسلہ میں آپ نے مولوی نورالدین صاحب اور مولوی محمد علی صاحب کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی ظاہر کیا ہے کہ میرزا صاحب عربی اور انگریزی نہ جاننے کے باوجود ان دونوں حضرات پر چھا گئے۔ لیکن آپ کا یہ اعتراف وقت شناسی سے کوئی تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کا تعلق حضرت میرزا صاحب کی بلندی اخلاق و روحانی قوت سے تھا نہ کہ کتابی علوم سے جس نے ان دونوں حضرات کو اپنا غلام بنا لیا۔

حضرت میرزا صاحب انگریزی جانتے تھے یا نہیں، مجھے اس کا علم نہیں، لیکن ان کی عربی دانی سے آپ کا انکار کرنا حیرت کی بات ہے۔ شاید آپ کو معلوم نہیں کہ میرزا صاحب کے عربی کلام نظم و نثر کی فصاحت و بلاغت کا اعتراف خود عرب کے علماء و فضلاء نے کیا ہے۔ حالانکہ انھوں نے کسی مدرسہ میں عربی ادبیات کی تعلیم حاصل نہیں کی تھی۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ حضرت میرزا صاحب کا یہ کارنامہ بڑا زبردست ثبوت ان کے فطری و وہبی کمالات کا ہے۔

اب رہا یہ امر کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا یا نہیں اور ان کا اپنے آپ کو مجدد وحی کہنا درست تھا یا نہیں، سو اس کے متعلق میں اس سے قبل اپنا خیال ظاہر کر چکا ہوں کہ وحی و نبوت دونوں کا سلسلہ ابتداء عہد آفرینش سے جاری ہے اور ہمیشہ جاری رہے گا جس کا ثبوت قرآن، احادیث و اقوال اکابر ائمہ سے مل سکتا ہے۔ اب رہا یہ امر کہ میرزا صاحب کا اپنے آپ کو مہدی موعود و مثیل مسیح،

اور ظلی نبی کہنا درست تھا یا نہیں، سو اس کا فیصلہ بھی چنداں دشوار نہیں، وہ حضرات جو مہدی موعود و مثیل مسیح والی احادیث کو صحیح مانتے ہیں ان کے لئے تو انکار کی کوئی گنجایش ہی نہیں، کیونکہ وہ تمام شرایط جو احادیث میں مذکور ہیں بڑی حد تک میرزا صاحب پر منطبق ہوتی ہیں۔ لیکن وہ حضرات جو ان احادیث کے قایل نہیں ہیں، وہ بھی مہدی و مسیح کی بحث سے قطع نظر میرزا صاحب کے علاوہ کردار خدمت دین اور احیاء اسلام کے پیش نظر یہ سمجھنے پر مجبور ہیں کہ حضرت میرزا صاحب یقیناً اپنے عہد کے بہت بڑے انسان تھے اور انھوں نے اسلام کی جتنی ٹھوس خدمت انجام دی ہے اس کی دوسری مثال ہمیں کسی اور مسلم جماعت میں نہیں ملتی۔

اس میں شک نہیں کہ مولوی نورالدین صاحب کی وفات کے بعد بعض افراد احمدی جماعت کے قادیان سے ہٹ کر لاہور چلے گئے لیکن اس کا تعلق اختلاف و عقاید سے نہ تھا، کیونکہ وہ اب بھی میرزا صاحب کو ظلی نبی و مہبط وحی تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ اس کے اسباب کچھ اور تھے جو حصول سیادت و تفوق کے جذبے سے وابستہ تھے۔

علامۂ اقبال کی جس تحریر کا آپ نے حوالہ دیا ہے وہ ۱۹۳۲ء کے بعد کی ہے جب احرار کی شورش سے مرعوب ہو کر اپنی جان چھڑانے کے لئے وہ اس بیان دینے پر مجبور ہو گئے، ورنہ اس سے قبل وہ احمدیت کے بڑے مداح تھے، چنانچہ حضرت میرزا صاحب کی وفات کے دو سال بعد علیگڑھ کے اسٹریچی ہال میں انھوں نے جو تقریر کی تھی، اس کا ایک فقرہ یہ بھی تھا کہ:۔ "پنجاب میں اسلامی سیرت کا ٹھیٹھ نمونہ اس جماعت کی شکل میں ظاہر ہوا ہے جسے فرقۂ احمدیہ کہتے ہیں۔"

آپ نے جن خطابات تقدیس کا ذکر کیا ہے، وہ میری رائے میں کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ ام المومنین، ازواج مطہرات وغیرہ ایسے الفاظ نہیں کہ ان کو سامنے رکھ کر احمدیت یا عقاید احمدیت کو لغو و باطل قرار دیا جائے۔ نزاع و اختلاف کی صورت میں ایسی معمولی باتوں سے استدلال کرنا، احساس کمتری کے مظاہرہ سے زیادہ نہیں۔ اس باب میں اگر آپ احمدی جماعت کے دلایل معلوم کرنا چاہتے ہیں تو پنجاب کی تحقیقاتی عدالت کی وہ رپورٹ پڑھ لیجئے جس سے اس مسئلہ پر بھی کافی روشنی پڑتی ہے۔

اب رہا آپ کا یہ ارشاد کہ میں میرزا غلام احمد کی ذات اور احمدیت دونوں کو ایک دوسرے سے جدا سمجھتا ہوں، صحیح نہیں کیونکہ میں جانتا ہوں کہ جتنے سچے احمدی ہیں وہ سب کے سب حضرت میرزا صاحب کی ہدایات پر عامل ہیں اور یہ ہدایات وہی ہیں جن کی پاکیزگی سے آپ کو بھی انکار نہیں۔

مابعدالطبیعیاتی مسایل میں البتہ مجھے احمدی جماعت کیا، تمام مسلم جماعتوں سے اختلاف ہے، سو اس کا تعلق بالکل میری ذات سے ہے اور خدا کا جو تصور میرے سامنے ہے وہ تمام مذاہب کے تصور سے مختلف ہے، لیکن اسی کے ساتھ میں یہ بھی مانتا ہوں کہ اصل چیز عقاید نہیں بلکہ اعمال ہیں اور اعمال کے لحاظ سے احمدی جماعت اس وقت اسلام کی تنہا نمایندہ جماعت ہے۔

نزول وحی اور جبرئیل

(جناب ابوالبقا عزمی ۔ ٹراونڈرم)

آپ کی کتابیں پڑھنے سے میں اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ آپ وجود ملائکہ کے اس معنی میں قایل نہیں جس معنی میں جمہور قایل ہیں۔ یعنی ان کے علحدہ وجسمانی وجود کے قایل نہیں، حالانکہ آغاز وحی کی جو حدیث حضرت عائشہ سے مروی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جبرئیل انسانی صورت میں سامنے آتے تھے، اور رسول اللہ سے اسی طرح خطاب کرتے تھے جیسا ایک آدمی دوسرے سے گفتگو کرتا ہے۔ میں جاننا چاہتا ہوں کہ اس حدیث کے ہوتے ہوئے آپ کیونکر وجود ملائکہ سے انکار کرسکتے ہیں۔

(نگار) نزول وحی کے سلسلہ میں احادیث کی کمی نہیں اور ان سب میں جبرئیل کا ذکر کسی نہ کسی صورت سے پایا جاتا ہے، لیکن میں صرف ان چند احادیث کو لیتا ہوں جو بخاری میں پائی جاتی ہیں اور جن میں سے ایک کا ذکر آپ نے بھی کیا ہے۔

آپ نے حضرت عائشہ کی یہ حدیث بخاری کے باب بداء الوحی کی سب سے پہلی حدیث ہے جس میں آغاز وحی کا ذکر کیا گیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اگر اس حدیث کو بجنسہٖ صحیح سمجھ لیا جائے تو اس سے انکار ممکن نہیں کہ جبرئیل واقعی مادی صورت میں رسول اللہ کے سامنے آئے اور آپ سے ہمکلام ہوئے۔ اسی کے ساتھ اگر ہم جناب عائشہ کی دوسری حدیث اور جابر و ابن عباس کی روایات کو بھی سامنے رکھیں جو اس سلسلہ میں امام بخاری نے درج کی ہیں، تو ملائکہ کے جسمانی وجود کے مشتبہ سمجھنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن افسوس ہے کہ میں ان تمام احادیث کو محل نظر سمجھتا ہوں۔ اور مجھے ان کی صحت کی طرف سے شبہ ہے۔

میں اس جگہ یہ تمام احادیث پوری کی پوری نقل کرنا ضروری نہیں سمجھتا بلکہ ان کے صرف وہ حصے درج کروں گا جو موضوع سے متعلق ہیں۔

سب سے پہلے حضرت عائشہ کی دونوں حدیثوں کو لیجئے:۔

۱۔ "وھو فی غار الحراء فجاءہ الملک فقال اقراء فقال فقلت ما انا بقاریٔ"

یعنی آپ غار حراء میں تھے کہ فرشتہ آیا اور کہا "اقراء" (پڑھ) رسول اللہ نے کہا میں پڑھنا نہیں جانتا۔

اس کے بعد حدیث کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتہ نے آپ کو دو بار اپنے سینہ سے لگاکر خوب بھینچا اور وہی بات کہی جو پہلے کہی تھی جس کا جواب رسول اللہ نے پھر یہی دیا کہ میں پڑھنا نہیں جانتا۔ جب تیسری بار بھینچا تو آپ نے "اقراء باسم ربک الذی خلق الانسان من علق، اقراء و ربک الاکرم"۔ اپنی زبان سے دُہرایا، چنانچہ یہی تین آیتیں ہیں جن سے وحی کا آغاز ہونا ظاہر کیا جاتا ہے۔ آپ کو اس کے بعد جناب خدیجہ ورقہ بن نوفل کے پاس لیجانا اور ورقہ کا یہ کہنا کہ یہی وہی ناموس (جبرئیل) تھا جو موسیٰ کے پاس وحی لایا کرتا تھا وغیرہ وغیرہ بہت سی باتیں درج ہیں۔

۲۔ حضرت عائشہ کی دوسری حدیث جو حارث ابن ہشام کی روایت سے بیان کی گئی ہے اس سے زیادہ دلچسپ ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک بار حارث نے رسول اللہ سے سوال کیا کہ آپ پر وحی کیسے آتی ہے تو آپ نے فرمایا۔

"یاتینی مثل صلصلۃ الجرس وھو اشد علی فیفصم عنی وقد وعیت عنہ ما قال واحیانا

تیمثل لی الملک رجلاً فیکلمنی فاعی مایقول"۔

یعنی کبھی وحی اس طرح نازل ہوتی ہے جیسے گھنٹیاں بج رہی ہوں، اور اس سے مجھ پر سختی گزرتی ہے۔ پھر جب وہ (جبرئیل) چلا جاتا ہے تو میرے دماغ میں اس کا قول محفوظ رہ جاتا ہے اور کبھی وحی اس طرح آتی ہے کہ فرشتہ آدمی کی صورت میں میرے سامنے آتا ہے اور جو کچھ وہ کہتا ہے مجھے یاد ہو جاتا ہے۔

۳۔ ابن عباس کی روایت ہے:-

"کان رسول اللہ یعالج من التنزیل شدۃً وکان مما یحرک شفتیہ۔ فانزل اللہ تعالیٰ لاتحرک بہ لسانک لتعجل بہ ان علینا جمعہ وقرآنہ، فکان رسول اللہ بعد ذلک اذا اتاہ جبرئیل استمع فاذا انطلق جبرئیل قرأہ النبی کما قرأہ"۔

یعنی نزول وحی کا وقت رسول اللہ پر سخت ہوتا تھا اور آپ اپنے ہونٹوں کو ہلاتے رہتے تھے، اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت "لاتحرک بہ لسانک ــــــ الخ" نازل کی جس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ (یاد رکھنے کے لئے) جلد جلد زبان کو حرکت نہ دیجئے۔ ہم خود وحی کی حفاظت اور یاد کے ذمہ دار ہیں۔

اس کے بعد جب جبرئیل آتے تو رسول اللہ (اطمینان سے) سنتے اور جس طرح جو قرأت جبرئیل نے کی تھی، آپ بھی اسی طرح اس کی قرأت فرماتے۔

۴۔ جابر کی حدیث میں رسول اللہ کا ارشاد یوں درج کیا گیا ہے:-

"امشی اذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصری فاذا الملک الذی جاءنی بحراء جالس علی کرسی بین السماء والارض فرعبت منہ فرجعت فقلت زملونی فانزل اللہ تعالیٰ۔ یایھا المدثر قم فانذر وربک فکبر ــــــ الخ"

یعنی میں چل رہا تھا کہ میں نے ایک آسمانی آواز سنی، میں نے نگاہ اٹھائی تو اسی فرشتہ کو دیکھا جو حراء میں میرے پاس آیا تھا، آسمان و زمین کے درمیان ایک کرسی پر بیٹھا ہوا۔ مجھے خوف معلوم ہوا اور گھر لوٹ کر میں نے کہا کہ مجھے چادر اڑھا دو۔ اور اس پر خدا نے یہ آیت اتاری:- "یاایھا المدثر ــــــ الخ"

یہ ہیں وہ چار حدیثیں جو جبرئیل کے وجود خارجی کا بڑا زبردست ثبوت سمجھی جاتی ہیں۔ لیکن یہ تینوں حدیثیں میری سمجھ میں نہیں آتیں۔

۱۔ سب سے پہلی حدیث کو لیجئے جس میں ظاہر کیا گیا ہے کہ جب جبرئیل، غار حراء میں آئے اور رسول اللہ سے کہا "اقراء" (پڑھ) تو آپ نے فرمایا کہ "میں پڑھنا نہیں جانتا"۔ یہاں سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب جبرئیل نے رسول اللہ سے اقراء کہا تو یہ صرف زبانی بات چیت تھی یا جبرئیل نے کوئی تحریر سامنے رکھ کر اس کے پڑھنے کی فرمائش کی تھی۔ ظاہر ہے کہ وہ کوئی تحریر نہ تھی بلکہ صرف زبانی کہا کہ اقراء، اس لئے اس صورت میں سب سے پہلے رسول اللہ کو یہ سوال کرنا چاہئے تھا کہ "ما اقراء"۔ "کیا پڑھوں" اور اس کے اگر جبرئیل کوئی تحریر پیش کرتے تو بے شک رسول اللہ کہہ سکتے تھے کہ "ما انا بقاری" (میں پڑھنا نہیں جانتا)۔

اگر یہ کہا جائے کہ جبرئیل صرف لفظ "اقراء" ہی آپ کی زبان سے کہلوانا چاہتے تھے تو اس میں رسول اللہ کو کوئی تکلف نہ ہونا چاہئے تھا۔ کیونکہ یہ لفظ عربی زبان ہی کا تھا، اور آپ نے اسے فوراً سمجھ لیا ہوگا۔ اس لئے آپ کا یہ فرمانا کہ "میں پڑھنا نہیں جانتا" بالکل بے محل سی بات ہے کیونکہ جبرئیل نے کوئی تحریر آپ کے سامنے رکھ کر اس کے پڑھنے کی فرمائش نہیں کی تھی۔ بلکہ صرف عربی کا ایک لفظ دہرانے کو کہا تھا۔

جب فرشتہ نے آپ کا یہ جواب سنا تو اپنے سینہ سے لگا کر خوب بھینچا، اور ظاہر ہے کہ یہ عمل صرف اس لئے کیا ہوگا کہ آپ میں پڑھنے کی قوت یا اہلیت پیدا کر دے، لیکن وہ کامیاب نہ ہوا، اس نے دوبارہ پھر یہی عمل کیا لیکن بے سود، آخر کار تیسری کوشش میں وہ کامیاب ہوا اور رسول اللہ اپنی زبان سے وہ تین آیتیں دُہرا سکے جن کا ذکر پہلے آچکا ہے اور جو سب سے پہلی وحی سمجھی جاتی ہیں۔

سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ تینوں آیتیں جو رسول اللہ کی مادری زبان ہی کی تھیں کیوں ان کے دُہرانے میں رسول اللہ کو دشواری پیش آئی اور دشواری بھی ایسی کہ جبرئیل کو تین بار آپ کو دبوچنا پڑا۔ جب کہیں جاکر یہ مختصر سی تین آیتیں آپ کی زبان سے ادا ہو سکیں۔ علاوہ بریں اس سے زیادہ حیرت کی بات ہے کہ پہلی ہی بار کے فشار سے کوئی نتیجہ کیوں نہ برآمد ہوا۔ کیا نعوذ باللہ رسول اللہ کا ذہن اتنا ناصاف تھا کہ جبرئیل کو بار بار اس کی صفائی کی ضرورت محسوس ہوئی یا خود جبرئیل میں کوئی کمی ایسی تھی کہ اسے بار بار زور لگانا پڑا۔

دوسری حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ پر وحی دو طرح نازل ہوتی تھی، ایک اس طرح کہ پہلے گھنٹیاں سی بجتی تھیں یعنی کیفیت گویا علامت تھی اس بات کی کہ جبرئیل آنے والے ہیں، اور جب وہ وحی بیان کرکے چلے جاتے تھے تو آپ کے دماغ میں محفوظ ہو جاتی تھی دوسری صورت یہ تھی کہ جبرئیل انسان کی صورت میں سامنے آکر وحی بیان کر جاتے تھے، گویا کبھی جبرئیل انسانی شکل میں سامنے آتے تھے اور کبھی نہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب وہ غیر مادی شکل میں آتے تھے تو پھر ان کے متعلق یہ کہنا کہ جب وہ چلے جاتے تھے تو وحی میرے دماغ میں محفوظ ہو جاتی تھی، کہاں تک درست ہو سکتا ہے۔

اب دوسری صورت کو لیجئے جب جبرئیل پیکرِ انسانی میں سامنے آتے تھے، سو اگر وہ صورت کسی جانے بوجھے انسان ہی کی ہوتی تھی اور وہ رسول اللہ سے انھیں کی زبان میں ہمکلام ہوتا تھا تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رسول اللہ کو یہ کیونکر یقین ہوتا ہوگا کہ یہ جبرئیل ہی ہے اور جو کچھ وہ کہتا ہے وحی الٰہی ہے۔ کیا وہ وحی بیان کرتے وقت یہ بھی ظاہر کر دیتا تھا کہ میں جبرئیل ہوں، اور اگر وہ شخص کوئی بے جانا بوجھا ہوتا تھا تو رسول اللہ کو کیونکر اس کے جبرئیل ہونے کا یقین ہو جاتا تھا۔

تیسری حدیث ابن عباس کی ہے جو سورۂ "القیامۃ" کی شانِ نزول سے تعلق رکھتی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب جبرئیل کوئی وحی سنایا کرتے تھے تو رسول اللہ اسے دُہراتے تھے اور جلد جلد ان کے ہونٹوں میں حرکت ہوتی تھی۔ لیکن خدا نے اس سے یہ کہکر باز رکھا کہ " لاتحرک بہ لسانک ــــــــــ الخ"

اس حدیث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے قبل جب کوئی وحی آپ پر نازل ہوتی تھی تو ہمیشہ آپ پر یہی عالم اضطراب طاری ہوتا تھا اور آپ گھبرا کر جلدی جلدی اسے زیرِ لب دُہراتے تھے۔

یہ سورۃ مکی ہے جو نبوت کے چوتھے سال نازل ہوئی جب قرآن کا کافی حصہ نازل ہو چکا تھا، اس لئے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جب رسول اللہ، جبرئیل اور نزولِ وحی کے انداز سے کافی واقف ہو چکے تھے تو پھر کیوں ان میں کیفیت اضطراب پیدا ہوتی تھی اور وہ کس خوف سے جلدی جلدی اپنے ہونٹوں کو حرکت دیتے تھے۔ علاوہ اس کے ایک بات اور ہے وہ یہ کہ رسول اللہ کا یہ طرزِ عمل اللہ تعالےٰ کو کیوں پسند نہ تھا، اگر تھا تو پہلے ہی کیوں نہ اس سے باز رکھا اور کامل تین سال کا انتظار کیوں کیا گیا۔

۴- جابر کی حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا تعلق سورۂ المدثر کی شانِ نزول سے ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ اس وقت نازل ہوئی تھی جب غارِ حرا کی پہلی وحی (اقراء) کے بعد عرصہ تک وحی کا سلسلہ منقطع رہ چکا تھا[1]۔

---

[1] وحی کے انقطاع کی مدت ابن اسحاق نے تین سال ظاہر کی ہے لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ ان تین سالوں میں قرآن کا کافی حصہ نازل ہو چکا تھا اور اس پر عملدرآمد جاری تھا، انقطاع وحی کی مدت چھ ماہ سے زیادہ نہ تھی۔

اس حدیث میں فرشتہ کا آسمان وزمین کے درمیان کرسی پر بیٹھا ہوا نظر آنا تو خیر تشبیہ واستعارہ کی زبان ہو سکتی ہے لیکن رسول اللہ کا یہ ارشاد کہ یہ فرشتہ وہی تھا جو سب سے پہلے غار حرا میں نظر آیا تھا، ظاہر کرتا ہے کہ جبرئیل اول اول پیکر انسانی ہی میں رسول اللہ سے مخاطب ہوئے تھے اور وہ تمام شبہات سامنے آجاتے ہیں جن کا ذکر ہم اس سے قبل کر چکے ہیں۔

علاوہ ان احادیث کے اور بہت سی احادیث ایسی ہیں جن سے وحی کی حیثیت از قبیل محسوسات مادی ہو کر رہ جاتی ہے اور خود رسول کی فطری قوت کشف والہام پر پردہ پڑ جاتا ہے جو اسے دوسرے انسانوں سے متمایز کرتی ہے۔ لفظ ملک (بہ معنی فرشتہ) قدیم سامی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی پیغامبر کے ہیں۔ عربی میں یہ لفظ عبرانی زبان سے آیا ہے اور قرآن پاک میں اکثر مقامات پر ملائکہ (بہ صورت جمع) استعمال ہوا ہے جس سے مراد قوائے مدبرات عالم ہیں یا "الملاء الاعلیٰ"، اس لئے وہ جبرئیل ہوں یا کوئی اور فرشتہ سب دراصل وہ مخصوص قوتیں ہیں جو نظام عالم میں اپنا کام کر رہی ہیں اور ان کا انسان کی طرح مادی مخلوق سمجھنا درست نہیں، جس کی تصدیق خود حضرت عائشہ کی ایک حدیث سے ہوتی ہے کہ ایک بار رسول اللہ سے سوال کیا گیا کہ فرشتوں کی حقیقت کیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ "خلقت من نور" یعنی وہ ایک نورانی مخلوق ہے (مسلم)۔ اور نورانی مخلوق انھیں اسی لئے کہا گیا کہ وہ انسان کی طرح کوئی جسم نہیں رکھتے اور نہ آنکھیں انھیں دیکھ سکتی ہیں۔

یہ بحث بہت طویل ہے۔ تاہم حضرت عائشہ کی اس حدیث کے پیش نظر جس کا ذکر آپ نے کیا ہے، میں نے اپنا ذاتی خیال اس باب میں ظاہر کر دیا ہے اور میں تمام ان احادیث کو جن سے جبرئیل کا پیکر انسانی میں رسول اللہ کے سامنے آنا ظاہر کیا گیا ہے صحیح تسلیم نہیں کرتا۔

وحی والہام کا تعلق فطری موہبات سے ہے اور انسان کے ان باطنی احساسات سے جو براہ راست مبداء فیاض سے مستفید ہوتے رہتے ہیں، ان کے لئے نہ جبرئیل کی ضرورت ہے اور نہ کسی اور مادی وساطت کی، اس لئے الہامات نبوت کو کسی اور ہستی یا ذریعہ کا محتاج سمجھنا توہین رسالت ہے۔

ناموس، جبرئیل یا روح الامین کا عقیدہ اسرائیلی عہد کا عقیدہ تھا جو اسرائیلی روایات کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں بھی رائج ہو گیا۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ پر وحی براہ راست نازل ہوتی تھی، اور خدا کو کوئی ضرورت نہ تھی کہ وہ کوئی درمیانی واسطہ اختیار کرے۔

فنِ رقص اور تاریخِ اسلام

(نیاز فتحپوری)

تمہید اس وقت دنیا میں جتنے فنون رائج ہیں، اُن میں کوئی ایسا نہیں جس کا سراغ عہدِ قدیم تک نہ پہونچتا ہو، گو بعض فنون کی موجودہ ترقی یافتہ صورت اس قدر بدلی ہوئی ہے کہ درمیان کی ارتقائی کڑیوں کا علم نہ ہونے کی وجہ سے، ان کا سلسلہ عہدِ قدیم تک ہماری سمجھ میں نہیں آتا، لیکن بعض وہ جن میں ایسا زیادہ تغیر نہیں ہوا ہے ان کے بابت بے شک ہم آسانی سے معلوم کرسکتے ہیں کہ یہ اسلاف قدیم کی یادگار ہیں۔ موسیقی و رقص، تعمیر و نقاشی بھی ان ہی فنون میں سے ہیں جو عہدِ قدیم سے منتقل ہوکر ہم تک پہونچے ہیں۔

موسیقی و رقص میں باعتبار زمانہ کس کو تفوق حاصل ہے، یہ بتانا مشکل ہے لیکن بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رقص کی بنیاد موسیقی سے پہلے پڑی ہوگی، کیونکہ انسانی اعضا میں اس وقت بھی حرکت و جنبش پائی جاتی تھی، جب اس نے کوئی زبان ایجاد نہ کی تھی اور رقص نام ہے صرف اعضاءِ انسانی کی حرکت کا۔

رقص کی تاریخی قدامت قدیم ترین اقوام میں رقص کا رواج کیوں ہوا، اس کی تحقیق مشکل ہے، لیکن غالبًا اس کا تعلق صرف تفریح سے تھا اور دیوتاؤں کے سامنے رقص کرنا بھی تفریحی چیز تھی۔ بعد کو جب عظمت و احترام کے مفہوم سے انسان آشنا ہوا تو وہ رقص جو دیوتاؤں کے سامنے محض تفریح کے لئے کیا جاتا تھا اس میں بھی دینی اہمیت پیدا ہوگئی اور تفریح کا خیال محو ہوکر عبادت کا جذبہ اس سے متعلق ہوگیا، جس نے رقص کی دو قسمیں (دینی و دنیاوی) علٰحدہ علٰحدہ کردیں

امم قدیمہ میں بنو اسرائیل رقص میں بہت مشہور تھے جس کا سبب غالبًا جذبۂ دینی تھا۔

یہ لوگ ہیکل اور شلیم میں عبادت کے وقت رقص کے عادی تھے (جیسا کہ کتب مقدس سے ثابت ہوتا ہے) یہاں تک کہ خود داؤد نبی کا رقص کرنا اور لوگوں کو رقص کے ذریعہ سے خدا کی عبادت کی ہدایت کرنا، ان کی مقدس کتابوں سے ثابت ہے۔

یونانیوں کے یہاں رقص کی دو قسمیں تھیں ایک دینوی جو گھر کی محفلوں میں رائج تھا، دوسرا دینی جو جیوپیٹر کے مندروں میں کیا جاتا تھا۔ منروا دیوتا کے سامنے جو رقص ہوتا تھا وہ مسلح ہوا کرتا تھا، اور یہی بنیاد رقص عسکری کی تھی۔ زہرہ اور باخوس (شراب کا دیوتا) کے مندروں میں جو رقص ہوتا تھا اس کی شان دوسری تھی، اسپارٹا میں ایک خاص قسم کا رقص رائج تھا جو کستور و بولکس کی ایجاد تھی لیکن تھیسوس نے جو رقص ایجاد کیا تھا اس میں جوان مرد اور جوان عورتیں سب کی شرکت ہوتی تھی، یہ رقص دینی و اخلاقی فرائض میں شامل تھا اور قضاۃ و حکام بھی اس کی مشق کرتے تھے۔

ایتھنس اور اسپارٹا کے لشکر جب میدانِ جنگ میں جاتے تھے تو چنگ و رباب پر رقص کرتے تھے اور یہ رقص اس قدر اہم سمجھا جاتا تھا کہ افلاطون (رقص عسکری کے موجد) کا مجسمہ تک طیار کیا جانے لگا۔ دیلوس کی تقریبات مسرت میں قربانگاہ ابلون کے گرد عریاں رقص کیا جاتا تھا۔

روما میں بھی رقص کی دو قسمیں تھیں، حربی و دینی، حربی رقص کا موجد نوماس تھا۔ رقص دینی میں وہ رقص بہت مشہور تھا جسے بت مریم کے پوجاریوں نے ایجاد کیا تھا، چنانچہ قدیم عیسوی کلیساؤں میں رقص کا رواج بکثرت پایا جاتا اور رومن کیتھولک ممالک میں

اب بھی رائج ہے۔

مملکت اشور کے آثار سے بھی وہاں دینی رقص کا رواج پایا جانا ثابت ہے جو ساز کے ساتھ ہوتا تھا۔ رہا ہندوستان سو یہ شروع موسیقی ہی کا ملک تھا اور یہاں پرستش کا مفہوم ہی صرف رقص و موسیقی قرار پاگیا تھا۔ ہندوستان کے قدیم روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ موسیقی کا موجد برہما تھا اور اس کی بیوی سرستی نے ساز کا ایجاد کیا تھا۔ اس کے علاوہ گندھرب وغیرہ دیوتاؤں کا گانا بجانا اور دعوتوں میں رقص کرنا بھی ان کے مذہبی لٹریچر سے ثابت ہے۔

ہندوستان کے قدیم موسیقی داں، شاعر ہوا کرتے تھے اور رقاص بھی، کیونکہ آواز، ساز اور حرکت جسم کا ہم آہنگ ہونا مذہبی مراسم کی جان سمجھی جاتی تھی۔ ان کے ہاں موسیقی کے سات حصے ہیں جن میں چوتھا نمبر رقص کا ہے۔

الغرض دنیا کا کوئی ملک ایسا نہیں ہے جہاں رقص کا رواج زمانۂ قدیم میں نہ رہا ہو اور جس کی یادگار اب بھی وحشی اور متمدن اقوام میں نہ پائی جاتی ہو۔ حبشیوں کا حلقہ بنا کر رقص کرنا، ہندوستان کے گونڈوں کا دو دو مل کر ناچنا، سنتال عورتوں کا دائرہ بنا کر رقص کرنا، اسی طرح تمام دیگر ممالک کے وحشی باشندوں میں رقص کا پایا جانا اس امر کا ثبوت ہے کہ یہ عادت موجودہ انسان کو اس کے اسلاف سے ملی ہے اور کبھی اس کو معیوب نہیں سمجھا گیا۔

رقص عرب جاہلیت میں

دوسری قدیم قوموں کی طرح عرب جاہلیت میں بھی رقص کا رواج پایا جاتا تھا، یہاں تک کہ بعض علماء کا خیال یہی ہے کہ کعبہ کا طواف جو زمانۂ جاہلیت میں ہوتا تھا وہ بھی ایک قسم کا رقص تھا۔

آیت ۔ "وما کان صلوتھم عند البیت الا مکاءً وتصدیۃً" کی تفسیر میں زمخشری اور بیضاوی لکھتے ہیں کہ:۔ "عورتیں اور مرد ایک دوسرے کی انگلیوں میں انگلیاں ڈال کر سیٹیاں اور تالیاں بجاتے ہوئے برہنہ طواف کرتے تھے[1]" اور یہ عربوں پر موقوف نہیں بلکہ قدیم قومیں اپنے معابد و ہیاکل میں رقص کیا کرتی تھیں، ہیاکل منف ۔ طیبہ ۔ ہلیوپولیس ۔ ہیاکل اورشلیم ۔ نینوا ۔ بابل اور معابد بعل، عشتاروث ۔ زردشت ۔ جوپیٹر ۔ زہرہ وغیرہ رقص کا مرکز تھے۔ توریت میں آیا ہے کہ یہودی کا رقص عبادت سے متعلق تھا۔

تمام قوموں میں رقص کا رواج ریاضت جسمانی کے اصول پر ہوا ہے جس میں مرد عورت دونوں برابر کا حصہ لیتے تھے، اہل عرب بھی ایام جاہلیت میں رقص کرتے تھے، مرد حلقۂ رقص میں کھڑا ہو کر اچھلتا تھا، تلوار سے کھیلتا تھا اور ایسی حرکات کرتا تھا جو اس کی شجاعت اور شدت پر دلالت کرتی تھیں۔ اسی طرح عورت اسی حلقہ میں کھڑی ہو کر اپنی حرکات رقص سے اپنے اعضا کا حسن، قد و قامت کی رعنائی و جسمانی لوچ مردوں پر ظاہر کرتی تھی۔

عرب اپنے تیوہاروں اور بت پرستی کے مراسم میں بھی دوسری قوموں کی طرح رقص کے عادی تھے اور طواف کعبہ بھی منجملہ انھیں مذہبی مراسم کے ایک مذہبی رقص تھا۔

امم قدیمہ کے نظام زندگی پر غور کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ رقص ان کے ہاں حربی مظاہر میں بھی داخل تھا اور حالتِ جنگ میں جذبۂ شجاعت برانگیختہ کرنے کے لئے رقص کیا جاتا تھا، جس طرح معابد و ہیاکل میں جذبات عبودیت کے اظہار کیلئے اور جاہلیت کے شہسواروں کے جو قصے منقول ہیں اور ان کے اشعار جو لڑائیوں کے وقت گائے جاتے تھے، اس حقیقت کی پوری تائید کرتے ہیں۔

عرب ایام جاہلیت بلکہ عہد اسلام میں بھی نغمات اشعار پر رقص کرتے تھے اور سب سے پہلا لحن جو خاص طور پر اس کے لئے بنایا گیا تھا "لحن خفیف تھا" مرد اور عورت دف اور مزامیر کے ساتھ بھی گاتے تھے اور رقص کرنے لگتے تھے[2]۔ اس کے بعد رقص کی مناسبت:

[1] کشاف جلد ۱ صفحہ ۲۰۳ مطبوعہ بولاق ۱۳۱۸ھ ۔ بیضاوی جلد ۱ صفحہ ۲۲ مطبوعہ قسطنطنیہ ۱۳۰۳ھ ۔ [2] دائرۃ المعارف مادہ رقص۔

خاص قسم کے لحن اور بحروں کا اضافہ ہوا جن میں ہزج، رمل اور خفیف الرمل داخل ہیں۔ الغرض رقص عربوں کے ہاں ایام جاہلیت اور اسلام دونوں میں پایا جاتا تھا، لیکن فرق یہ ہے کہ اسلامی دور میں جو رقص ہوتا تھا وہ بہ اقتضائے ترقی و تمدن زیادہ ترقی یافتہ تھا۔

رقص اور مذہب

اس سے پہلے کہ ہم عہد اسلام کے رقص پر تاریخی روشنی ڈالیں، اس سلسلہ کے متعلق مذہبی نقطۂ نظر سے بھی اجمالی گفتگو ضروری ہے۔

جب ہم اسلامی احکام پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم کو کوئی ایسا حکم نہیں ملتا جو رقص کی حرمت پر دلالت کرے، سوا اُس صورت کے کہ رقص خلاف تہذیب اور بہیمی خواہشوں کو برانگیختہ کرنے والا ہو، مطلق رقص حرام نہیں ہے، کیونکہ حبشیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد میں آنحضرت کے سامنے رقص کیا ہے اور آنحضرت نے بڑی دیر تک کھڑے ہو کر اس رقص کو دیکھا اور حضرت عائشہ کو دکھایا۔

امام نودی، منہاج میں لکھتے ہیں کہ رقص مباح ہے، بشرطیکہ اُس میں بے حیائی کا اظہار نہ ہو۔ امام الحرمین کہتے ہیں کہ رقص حرام نہیں، کیونکہ وہ چند سیدھی اور ٹیڑھی حرکتوں سے عبارت ہے، البتہ اس کی کثرت تہذیب کے منافی ہے، اسی طرح صاحب العمدہ نے جو شوافع میں سے ہیں، کہا ہے کہ رقص مباح ہے، العماد سہروردی رافعی اور حلبی نے اپنی کتاب منہاج میں رقص کو مباح لکھا ہے بشرطیکہ اُس میں فحش نہ ہو۔ لیکن شیخ الاسلام عزالدین عبدالسلام نے تو رقص کو علی الاطلاق جائز قرار دیا ہے اور وہ خود بھی رقص کرتے تھے اسی طرح امام سیوطی، سراج الدین بلقینی، عبدالوہاب شعرانی اور امام غزالی نے لکھا ہے کہ رقص سرور و نشاط کی تحریک کا سبب ہے اور ہر سرور مباح ہے۔

صحابہ کے متعلق روایت ہے کہ جب وہ مسرور ہوتے تھے تو رقص کرتے تھے[1]

ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ سے پوچھا کہ کیا تم حبش کا رقص دیکھنا چاہتی ہو۔ بخاری میں حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ عید کا دن تھا اور اہل سوڈان ڈھال اور چھوٹے نیزوں کے ساتھ رقص کرتے تھے تو آنحضرت نے مجھ سے فرمایا کہ تم اسے دیکھنا نہیں چاہتیں۔ میں نے کہا ہاں چاہتی ہوں۔ آپ نے مجھے اپنے پیچھے کھڑا کیا، میرا رخسار آپ کے رخسار پر تھا۔ اور آپ نے فرمایا کہ "شروع کرو اے بنی ارفدہ" یہاں تک کہ جب میں تھک گئی، تو آپ نے فرمایا، کیوں بس، میں نے کہا جی ہاں۔ آپ نے فرمایا "اچھا اب جاؤ"[2]

امام غزالی کہتے ہیں کہ یہ تمام احادیث صحیحین میں وارد ہیں اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ غنا اور رقص حرام نہیں ہے۔

رقص اسلامی تمدن میں

مسلمانوں نے رقص کا شمار علوم و فنون میں کیا اور اس کو اظہار جذبات کا ذریعہ قرار دیا۔ انھوں نے رقص کو صرف کھیل اور دل بہلانے کی چیز تصور نہیں کیا، بلکہ اس کے متعلق لکھا ہے:-

"رقص ایک علم ہے حرکاتِ موزوں کا جو طبیعت میں نشاط و سرور پیدا کریں"۔ عربوں نے اس فن کے اقسام اور احکام کے متعلق متعدد کتابیں لکھی ہیں۔

عربوں کی اقسام رقص

اسلامی حکومتوں کے مختلف حصوں میں مختلف قسم کے رقص پائے جاتے تھے، اہل خراسان، فارس، مصر، مغرب اور اندلس ان سب کا رقص ایک دوسرے سے مختلف تھا۔ دولت اموی اور عباسی میں رقص کی جو نوعیت تھی وہ اندلس، مغرب، فارس اور ترکوں کے رقص سے جدا تھی، اسی طرح فاطمیین اور ممالیک کے رقصوں میں اختلاف تھا۔ عورتوں، مردوں کا رقص ایک دوسرے سے علیحدہ صورت رکھتا تھا۔

---

[1] تفصیل بخاری اور احیاء العلوم جلد ۲ صفحہ ۲۵ میں دیکھو۔ [2] بخاری باب العیدین۔

ہم ان تمام حکومتوں کے اقسام رقص کو چھوڑ کر صرف سلطنتِ عباسیہ کے رقص کو لیتے ہیں جس نے طویل عرصہ تک حکومت کی۔

اس عہد میں اقسام رقص آٹھ تھے، خفیف، ہزج، رمل، خفیف الرمل، ثقیل الثانی، خفیف الثانی، خفیف الثقیل الاول، اور ثقیل الاول، لیکن اب ان اقسام کا صرف نام باقی رہ گیا ہے۔[1]

رقص کے قواعد اور شرائط عربوں نے فنِ رقص میں چند شرطیں ضروری قرار دی تھیں، مثلاً گردن کی درازی، کمر کی نزاکت، اعضاء کا تناسب، پیروں کی لچک، انگلیوں کی نرمی اور ان کا ہر طریقہ سے مڑنے کے قابل ہونا، جوڑوں کی نرمی، حالتِ رقص میں سرعتِ حرکت، خوش خرامی، کمر کی لچک، نظام تنفس کی درستی، دیر تک عمل رقص میں مشغول رہنے کی طاقت اور قدموں کا اپنے مدار پر قایم رہنا۔

عربوں کے رقص میں قدموں کے اُٹھانے اور رکھنے کی دو صورتیں تھیں، ایک ہر قدم کا آہنگ موسیقی کے ساتھ اُٹھنا، دوسرے تال کے ساتھ قدم کا زمین پر پڑنا اور خالی پر اُٹھ جانا، یا بالکل اس کے برعکس۔

رقاص جماعت کے آداب جس طرح تنہا رقص کے لئے خاص قواعد مقرر تھے، اسی طرح رقص کرنے والی جماعت کو بھی مخصوص اصول کا پابند ہونا پڑتا تھا۔ ان شرائط میں اہم ترین شرط یہ تھی کہ جماعت میں بدنظمی اور بے ترتیبی نہ ہو، اور ان کی حرکات سے رقص کی نوعیت نہ بدل جائے۔ ان قواعد کی رعایت رقص صوفیہ میں بھی پائی جاتی تھی، چنانچہ غزالی اور نویری لکھتے ہیں کہ:- آداب رقص میں یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ رقص کرنے والی جماعت کے ساتھ محفل رقص میں ایسا شخص شامل نہ ہو جس کے رقص میں ثقل پایا جائے اور اس کی وجہ سے رقص کے نظام میں بے ترتیبی پیدا ہو، کیونکہ وہ رقص جس میں تکلف نہ پایا جائے مباح ہے، اور جو شخص سچائی سے رقص کے لئے کھڑا ہو (یعنی اس کا جذبۂ رقص سچا ہو) وہ حاضرین پر بھاری نہیں ہوتا۔

مشہور رقاص تاریخ اسلام میں بہت سے رقاصوں کے نام محفوظ ہیں، دولت عباسیہ کے زمانۂ عروج میں کبیش اور عبدالسلام فنِ رقص کے بڑے مشہور ماہر تھے، لیکن اسحٰق موصلی جو عربی موسیقی کا بھی زبردست فنکار تھا، ان دونوں پر سبقت لے گیا تھا۔ ابوالفرج اصفہانی، اسحٰق موصلی کے اس رقص کا تذکرہ کرتے ہوئے جو واثق باللہ کے سامنے اس نے کیا تھا، لکھتا ہے:- "اسحٰق کھڑا ہوا اور اس نے نہایت طرب انگیز رقص کیا" اس کا رقص کبیش اور عبدالسلام سے بھی بہتر تھا، حالانکہ وہ دونوں نہایت اچھا رقص شمار کرنے والے شمار کئے جاتے تھے، اس پر واثق باللہ نے کہا "اسحٰق سے زیادہ کوئی اس فن میں کمال نہیں رکھتا۔"[2]

مصر اور اندلس کے عہد عروج میں بہت سے لوگوں نے اس فن میں کمال پیدا کیا تھا اور اس دور کے مشہور رقاص جنھوں نے تمام اسلامی ممالک میں شہرت حاصل کی تھی، حیدر بن احمد بن ابراہیم ابوالحسن اور اس کا بھائی ابراہیم تھے۔ ابن حجر نے بھی درر کامنہ میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔[3] ان کے علاوہ مشہور رقص کرنے والوں میں جعفر رقاص بھی تھا۔

حالت رقص میں پیروں کی حرکت کو مصعب ہندی نے کس خوبی سے بیان کیا ہے:-[4]

"عجبت من رجلین یتبعانہ یعلوہما طوراً و تعلوانہ۔ کان افعیین یلسعانہ"

"یعنی میں اس کے دونوں پاؤں دیکھ کر بہت متعجب ہوا، کبھی وہ ان دونوں کو اُٹھاتا ہے اور کبھی وہ دونوں اسے اُٹھاتے ہیں، گویا کہ دو سانپ (پے در پے) اس کو کاٹ رہے ہیں۔"

---

[1] مسعودی، جلد ۲، صفحہ ۳۲۲ ——— [2] اغانی، جلد ۵، صفحہ ۹۲

[3] درر کامنہ، ابن حجر، قلمی، جلد ۲، حرف ح

[4] محاضرات الراغب اصفہانی، جلد ۱، صفحہ ۳۴۴

ایک خوبصورت رقاص کے وصف میں ابن خروف اندلسی کا بیان ملاحظہ ہو:۔

ومنزع الحرکات یلعب بالنہی	وہ اپنے حرکات رقص میں تنوع پیدا کرکے دلوں کے ساتھ کھیلتا ہے
لبس المحاسن عند خلع لباسہ	اور لباس اُتارنے کے بعد سراپا حسن نظر آتا ہے۔
متاوّداً کالغصن وسط ریاضہ	وہ لچکتا ہے مثل اس شاخ کے جو باغ کے درمیان ہو،
متلاعباً کالظبی عند کناسہ	اور اس طرح کھیلتا ہے جس طرح ہرن اپنے مستقر کے پاس کھیلتا ہے
بالعقل یلعب مقبلاً او مدبراً	وہ پیٹھ پھیر کر اور سامنے آکر لوگوں کی عقلوں سے اس طرح کھیلتا ہے
کالدہر یلعب کیف شاء بناسہ	جس طرح زمانہ لوگوں سے کھیلتا ہے،
ویضم المقدمین منہ راسہٗ	وہ اپنے دونوں پاؤں سے اپنے سر کو ملا دیتا ہے
کالسیف ضمّ ذبابہ لرباسہٖ	جس طرح تلوار دستے اور نوک سے دُہری ہوکر ملجاتی ہے۔

سری رفا ایک رقاص کے متعلق کہتا ہے:۔

اذا اختلجت انا ملہ لرقص ،	جب اُس کی اُنگلیاں رقص کے لئے حرکت کرتی ہیں،
تری حب القلوب الیہ یزدی	تو قلوب کی محبت اُس کی طرف کھنچتی چلی جاتی ہے،
حبیبی انت احسن من مثنّی	اے میرے دوست تو اُن سب سے زیادہ حسین ہے جو لچک کے ساتھ
علی وتر واحسن من تلوی	نغمۂ ساز پر رقص کرتے ہیں۔

رقص کرنے والی عورتوں کا شمار مردوں سے بہت زیادہ ہے اور عربوں کے زمانۂ تمدن میں ان کی شہرت دور دور تک تھی۔ وہ عورتیں جو بہ لحاظ رعنائی رقص کے لئے موزوں ہوتی تھیں انھیں یہ فن ضرور سکھایا جاتا تھا اور ایسی لونڈیاں خاص طور پر تلاش کی جاتی تھیں جن کی کمر پتلی، اعضا سڈول، پاؤں نازک، انگلیاں اور جوڑ نرم ہوں۔ ایسی جامع الشروط لڑکیوں کو فن رقص کے ساتھ موسیقی کی بھی تعلیم دی جاتی تھی۔

بغداد کے آلات رقص دولت عباسیہ کے عہد عروج میں اس فن سے اس درجہ دلچسپی بڑھ گئی کہ رقص کے لئے خاص قسم کے ساز ایجاد ہوگئے، خاص قسم کے لباس وضع ہوئے اور خاص اوزان شعری متعین کئے گئے، محافل رقص میں لکڑی کے بنے ہوئے گھوڑے بھی ہوتے تھے جو چھت سے معلق کردئے جاتے تھے، عورتیں اثنائے رقص میں ایک دوسرے کی طرف دوڑتی ہوئی گھوڑوں پر کود کر سوار ہوجاتی تھیں۔ بغداد اور عراق کے تمام شہروں میں اس کا رواج تھا اور وہاں سے اور ممالک میں بھی پھیل گیا۔

اندلس کے آلات رقص اور ناچنے والیاں ابن خلدون کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ عربی شاعری میں رقص کے لئے مخصوص الحان تھے جو رقص کے وقت گائے جاتے تھے اور عباسیوں کے زمانہ میں اشعار رقص، لباس رقص اور سامان رقص سب مخصوص تھے۔ آلات رقص جن کو کرج کہتے ہیں، بغداد کی عورتوں کی ایجاد تھا یہ چیزیں عراق سے براہ راست مصر و اندلس تک پہونچیں۔

شقندی اپنے رسالہ تفصیل الاندلس میں لکھتا ہے کہ اہل اندلس کو رقص سے بڑی دلچسپی تھی، اُس نے اشبیلیہ میں خود آلات رقص وسرود (خیال۔ کرج۔ عطہ۔ مونس۔ کثیرہ۔ نلامی۔ شقرہ۔ فنار۔ عود۔ قانون۔ رباب وغیرہ) کو دیکھا تھا۔

---

[۱] نفح الطیب جلد ۲ صفحہ ۱۱۰۔ [۲] مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۴۲۵ مطبوعہ مصر۔ [۳] مقتبس جلد ۱ صفحہ ۴۳ و ۲۸۰ [۴] نفح الطیب جلد ۲ صفحہ ۲۰۲ و ۱۴۳ مطبوعہ یورپ ۱۸۵۵ء۔

اگرچہ یہ آلات اندلس کے دوسرے شہروں میں بھی پائے جاتے تھے، مگر اشبیلیہ میں ان کا رواج بہت زیادہ تھا۔ ابن رشد کہتا ہے کہ جب کسی عالم کی وفات ہوتی تھی اور اُس کی کتابیں بیچی جاتی تھیں تو اُنھیں قرطبہ بھیجا جاتا تھا اور اگر کوئی مطرب مرتا تھا تو اسکے آلات طرب اشبیلیہ میں فروخت ہوتے تھے۔

اس کے بعد شقندی نے اندلس کے دوسرے شہروں کا حال لکھتے ہوئے شہر عابدہ کے متعلق لکھا ہے کہ وہاں کی رقاصہ عورتیں اپنے فن کے لحاظ سے مشہور تھیں اور تلوار کے رقص میں خاص مہارت رکھتی تھیں۔

خیال رقص وطرب کا ایک مشہور ساز ہے۔ اس کا تذکرہ شقندی نے کیا ہے۔ اس کو خیال الظل۔ خیال رقص اور خیال جعفر رقص بھی کہتے ہیں۔ جعفر اس کے موجد کا نام تھا۔ خفاجی نے شفاء العلیل میں لکھا ہے کہ جعفر اس کے موجد کا نام تھا۔ چنانچہ ابن الزاہد کہتا ہے :-

ایاکم ان تنکروا جعفراً	خبردار جعفر اور اس کے ساتھیوں کے کمال کا ہرگز انکار نہ کرو
ذالک الخیالی واصحابہ[1]	وہ جعفر جو موجد "خیال ہے"

صرف اندلس کی عورتیں ہی خیال کا استعمال نہیں کرتی تھیں، جیسا کہ شقندی نے ذکر کیا ہے بلکہ یہ کھیل مصر، عراق وغیرہ میں بھی پایا جاتا تھا۔ چنانچہ وجیہہ منابی نے ایک لڑکی کا حال اس طرح لکھا ہے :-

وجاریۃ معشوقۃ اللھو اقبلت	اور بہت سی لڑکیاں جن کا کھیل دلنشین ہے اس طرح سامنے آتی ہیں،
بحسن کزھر الروض تحت کمام	جس طرح پھول شگوفوں کے نیچے
اذا ما تغنت قلت شکوی صبابتہ	اگر وہ نغمہ ریز ہو تو میں کہوں گا اس کا نغمہ شکوۂ محبت ہے،
وان رقصت قلنا حباب مدام	اور اگر رقص کرے تو ہم کہیں گے کہ وہ شراب کا حباب ہے،
أتنا خیال الظل والستر دونھا	اس نے خیال الظل ہم کو دکھایا اور وہ پردہ کے پیچھے تھی،
فابدت خیال الشمس خلف غمام[2]	تو ایسا معلوم ہوا کہ گویا ہم آفتاب کو ابر کے پیچھے دیکھ رہے ہیں۔

"دکر" ایک خاص قسم کا رقص تھا، جس میں شہر عابدہ کی عورتوں نے بڑی مہارت حاصل کی تھی۔ اسی طرح "اخراج الفزی"۔ "مرابعا" "قنوفہ" بھی خاص کھیل تھے جن میں جسم کی سبکی اور مشق اور مہارت کی ضرورت تھی، شقندی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اندلس کی عورتیں مردوں کی طرح تلواروں کے ساتھ رقص کرتی تھیں، کاٹھ کے گھوڑے پر سواری کرنا ایک دوسرے پر حملہ کرنا بھاگنا کودنا یہ تمام مردانہ کھیل کھیلا کرتی تھیں۔

عورتوں کے رقص میں اہلِ اندلس کا خیال

فنِ رقص کو اہلِ اندلس نے بہت باقاعدہ کر لیا تھا۔ ابن خلدون لکھتا ہے کہ اندلس کی رقاصہ عورتوں کے متعلق ابن حمدیس شاعر سے اندلس کے ایک ادیب نے استدعا کی کہ وہ اندلس کی کسی رقاصہ کا وصف بیان کرے۔ اس پر ابن حمدیس نے یہ شعر کہے :-

وراقصۃ بالسحر فی حرکاتہا	اور بہت سی رقص کرنے والیاں ایسی ہیں کہ اپنی ساحرانہ حرکات سے
تقیم بہ وزن الغناء علی حد	غنا کے اوزان کو اپنی حد پر قایم رکھتی ہیں۔
منغمۃ الفاظھا بترنم	اپنے الفاظ کے نغموں سے ایسا ترنم پیدا کرتی ہیں کہ
کسا معبداً من عزہ ذلۃ العبد	غلاموں کے مالک ان کی محبت میں مبتلا ہیں۔

---

[1] شفاء العلیل صفحہ ۹۴ مطبوعہ مصر۔ [2] مطالع البدور فی منازل السرور جلد ا صفحہ ۲۶۱

تدوس قلوب السامعین برخمته　　یہ سامعین کے دلوں کو اپنی سریلی آواز سے پامال کرتی ہیں۔
بہا لقطت ما للحون من العدٍ،　　اور کوئی لحن ایسا نہیں ہے جو اس آواز میں نہ پایا جائے۔
یقد یموت الغصن من حرکات　　ان کا قد ایسا ہے کہ اس کے سامنے لچکنے والی شاخ شرم سے ساکن ہے،
سکوناً واین الغصن من ترهة القد　　اور واقعی شاخ میں وہ لطافت کہاں جو قد میں پائی جاتی ہے۔
وتحسبها عما تشیر بانمل　　تم اُنھیں دیکھ کر یہ خیال کروگے کہ وہ اپنی اُنگلیوں سے
الی ما یلاقی کل عضو من الوجد　　اپنے ہر اس عضو کی طرف اشارہ کرتی ہیں جو محبت کی مصیبت جھیل رہا ہے
بنالا بہا ما تشتکی من جوی الہوی[1]　　اور سوزش قلب و آلام محبت کی جو شکایت کرتی ہیں وہ دراصل انہیں ہیں بلکہ ہم میں پائی جاتی ہے

ابن حمدیس ایک طویل قصیدہ میں موسیقی پر رقص کرنے والی عورتوں کے متعلق کہتا ہے :-

وسود الذوائب یسحبنہا　　اور ایک سیاہ گیسوؤں والی اپنے گیسوؤں سے اس طرح کھیلتی ہے
کسعی الاساود فوق الکثیب　　جس طرح کالے ناگ کسی پر دوڑ رہے ہوں۔
توافق بالرقص اقدامہن　　حالتِ رقص میں ان کے قدم اس قدر ہم آہنگ ہوتے ہیں
یطان بہن نغمات الذنوب　　کہ ان سے نغمہ کا غیر معصوم پہلو محو ہو جاتا ہے۔
یشرن الی کل عضو بما　　وہ اپنے ہر عضو کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔
یحل بہ فی الہوی من کروب　　اور بتاتی ہیں کہ ان میں آلام محبت کس درجہ جاگزیں ہیں۔
بسطنا لہا وہی مثل الغصون　　ہم اُن کے لئے فرش ہیں اور وہ تر و تازہ شاخ کی مانند ہیں،
تمیس بہن الصبا والجنوب[2]　　جس سے بادِ صبا اٹکھیلیاں کرتی ہو۔

رقاص عورتوں کی دراز دامنی کا وصف اس طرح کرتا ہے :-

ومن راقصات ساحبات ذیولہا　　اور بعض رقص کرنے والیاں
شوا ذ بمسک فی العبیر تضمخ　　اپنے مشک اور عنبر سے رنگین دامنوں کو لٹکائے ہوئے ہیں۔
کما جررت اذیالہا فی ہدیلہا　　جب وہ رقص میں دامن کشاں ہوتی ہیں تو ایسا نظر آتی ہیں
حمائم ایک او طواویس تبذخ[3]　　جیسے جنگل کی مست کبوتریاں اور اترانے والے طاؤس!

اقسام مذکورہ کے علاوہ اہل اندلس میں اور مختلف انواع رقص کا رواج تھا، چنانچہ جماعت شفالیہ (　　) کا خاص رقص مشہور تھا جن سے اس رقص کو اہل یورپ نے سیکھا، چنانچہ وہ خود اس کا اعتراف کرتے ہیں۔

عرب کی شاعری میں رقاصوں کا وصف

شعرائے عرب نے راقصین اور راقصات کے وصف میں بڑے تفنن سے کام لیا ہے۔ ابن رومی ایک رقاصہ کی تعریف میں کہتا ہے جو ایک باریک کپڑا پہنتی تھی

اذا ھی قامت فی شفوف أضادها　　جب وہ باریک کپڑے پہن کر کھڑی ہوتی ہے تو وہ کپڑے
سناها فشفت عن سبیکة سابک　　اسکے نورِ حسن سے منور ہو جاتے ہیں اور اسکا جسم پگھلی ہوئی چاندی کی طرح نظر آتا ہے

ایک دوسرا شاعر حرکات رقص کے متعلق کہتا کہ رقاص کے حرکات کو دیکھنے والا بسبب اُن کی تیزی کے سکون سمجھتا ہے اور حالت رقص میں اس کی حرکت آفتاب کی طرح ہے جو نظروں کو محسوس نہیں ہوتی۔

---

[1] دیوان ابن حمدیس صفحہ ۱۱۱ و صفحہ ۹۰ مطبوعہ روما ۱۸۹۷ء۔ [2] دیوان ابن حمدیس صفحہ ۱۱۱ و صفحہ ۹۲ مطبوعہ روما ۱۸۹۷ء۔ [3] دیوان ابن حمدیس صفحہ ۱۱۱ و صفحہ ۹۷ مطبوعہ روما

تری الحرکات منہ بلا سکون	تو اس رقاص کے حرکاتِ سریع کو جن میں سکون ہے دیکھے گا
فتحسبہا لخفتہا سکونا،	تو بہ سبب غایت سرعت کے حرکت کو سکون سمجھے گا
کسیر الشمس لیس بمستقر	اور یہ مثل حرکتِ آفتاب کے ہے جو ساکن نہیں ہے،
ولیس یمکن أن یتبینا	لیکن یہ ممکن نہیں کہ حرکت ظاہر ہو۔

ایک دوسرا شاعر رقص کے کمالِ فن کو اس طرح بیان کرتا ہے :۔

یحاذرن وطء الارض حتی کانما	وہ زمین پر قدم رکھنے سے حذر کرتی ہیں .
یطأن بظہر الارض ہامۃ أصید	گویا وہ زمین پر نہیں بلکہ کسی جابر و قاہر بادشاہ کے سر پر پاؤں رکھتی ہیں

صفی الدین حلی اوزانِ شعر اور نغمات موسیقی کے ساتھ رقاص کے ہاتھ اور پاؤں کی حرکت اور اس کے تناسب کو اس طرح بیان

والراقصات وقد شدت مآذرہا	رقص کرنے والیوں نے پٹکے باندھے ہیں۔
علیٰ خصورٍ کاوساط الزنابیر	ایسی کمروں پر جو اپنی باریکی میں زنبوروں کے مثل ہیں۔
ترعی الضروب بکفیہا وارجلہا	ان کے ہاتھ اور پاؤں کی حرکت اوزانِ شعر کی مناسبت سے ہے
وتحفظ الاصل من نقص وتغییر	وہ شعر کی اصل کو نقص اور تغیر سے محفوظ رکھتی ہیں۔

ابن محاسن نے ایک پرلطف قصیدہ ایک رقاصہ کی تعریف میں لکھا ہے جس کے بعض اشعار یہ ہیں :۔

اذا ہزت معاطفہا لرقص	جب وہ اپنی کمر کو رقص کے لئے حرکت دیتی ہے
وحرکت انامل والنہودا	اور انگلیوں اور سینہ کو بھی جنبش دیتی ہے،
ومالت والتوت دلاً وظرفاً	جھکتی ہے، بل کھاتی ہے، ناز و انداز سے
ورنحت الشمائل والقدودا	اور اپنے اعضا اور قد کو بھی حرکت میں لاتی ہے
رمت بقسی حاجبہا الینا	اور اپنے کمان ابرو سے ہماری طرف تیر چلاتی ہے
بنا لأفتتت منا الکبودا	تو ہمارے کلیجہ کو ٹکڑے کر ڈالتی ہے۔

جمال الدین ابن حسن بن علی بن داؤد فاروقی حرکاتِ رقص کی سبکی اور سرعتِ انتقال کو اس طرح بیان کرتا ہے :۔

للہ راقصۃ تمیل کانہا	کیا خوب ہے وہ رقاصہ جب وہ جھکتی ہے
ظل القضیب اذا تمایل مزہرا	تو گویا وہ سایہ ہے ایک ایسی شاخ کا جو اپنے پھولوں کو لئے ہوئے لچکتی ہو
تزہو وترجع کالخیال فلا تری	ظاہر ہوتی ہے اور واپس ہوتی ہے سرعت خیال کی طرح اسلئے اسکے حرکات دکھائی
حرکاتہا الا لطارقۃ الکری	مگر اس طرح جیسے خواب شیریں کا خیال آجائے۔
لانت معاطفہا فکیف تلفتت	اس کے جوڑ نرم ہیں۔ اس لئے وہ (سرعت سے) مڑ سکتی ہے۔
وتفلتت لایستطاع بأن تری	اور مڑتی ہے اس طرح کہ کوئی دیکھ نہیں سکتا۔

فنِ تصویر و رقص جس طرح فن رقص نے عراق و اندلس میں ترقی کی تھی اسی طرح جب اسلامی تمدن عراق سے مصر میں عہدِ فاطمیین منتقل ہوا تو اس فن کو وہاں بھی عروج ہوا۔ مقریزی نے "خطط" میں اس امر کی تصریح کی ہے، کہ خلیفہ ظاہر بن الحاکم بامر اللہ کے عہد میں اس کا بڑا عروج تھا، فاحشہ عورتیں ناچتی تھیں۔ اور اس میں بڑی دلچسپی لی جاتی تھی ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ

ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ جس طرح رقص مصر میں شعراء کی طبع آزمائی اور مضمون آفرینی کا موضوع تھا، اسی طرح مصورین کے لئے بھی ایک خاص موضوع کا حکم رکھتا تھا، خلافت فاطمیہ کے زمانہ میں، مصور، اور نقاش رقص کے تمام اصناف کی بہترین تصویر کھینچے

قاہرہ اس وقت فنون جمیلہ کا مرکز تھا۔ مشہور مصور قصیر اور ابن عزیز کا ایک مناظرہ مصر میں ہوا تھا جس کا موضوع عورتوں کا رقص تھا مناظرہ قاضی القضاۃ وزیر یازوری کے سامنے ہوا تھا۔ وزیر مذکور نے قصیر کے مقابلہ کے لئے ابن عزیز کو عراق سے مصر میں بلایا تھا چونکہ قصیر تصویر کی اُجرت بہت زیادہ لیتا تھا اور اُسے اپنے کمال پر بڑا ناز تھا۔ اس مناظرہ میں قصیر نے ایک رقاصہ کی تصویر سیاہ لباس میں میں کھینچی۔ رقاصہ جنبہ کی صورت پر تھی، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ دیوار کے اندر داخل ہو رہی ہے اور ابن عزیز نے سرخ لباس میں ایک رقاصہ کی تصویر بنائی یہ بھی جنبیہ کی صورت پر تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ دیوار سے نکل رہی ہے۔

مصر کا تمدن جب عروج پر تھا۔ تو اس فن سے مصریوں کی دلچسپی اس حد تک پہونچ گئی تھی کہ رقص کی تعلیم کے لئے خاص معلم ہوتے تھے اور رقص ایک باقاعدہ پیشہ ہوگیا تھا جس کے متعلق ابن خلدون کہتا ہے کہ "مصر میں بعض ذرایع معاش کو اس درجہ ترقی ہوگئی ہے، کہ بمقابلہ دوسرے پیشوں کے اُن سے بہت زیادہ فایدہ اُٹھایا جاتا ہے، کیونکہ ایسے پیشے تمدن کی زیادتی اور تنعم کی فراوانی سے پیدا ہوجایا کرتے ہیں، ان کی مثال میں۔ غنا اور رقص کے معلمین کو پیش کیا جا سکتا ہے اور جب تمدن معمولی حد سے بھی متجاوز ہوجاتا ہے تو اس قسم کے فنون کی اور بھی کثرت ہوتی ہے) جیسا کہ مصر کے متعلق معلوم ہوا ہے کہ وہاں پرندوں اور گدھوں کو تعلیم دے کر سدھایا جاتا ہے، اور ماتم و رقص کی باضابطہ تعلیم دیجاتی تھی۔

امرا اور خواص کا رقص

تمدن اسلام کے دور ترقی میں رقص صرف عورتوں، اور عام مردوں میں منحصر نہ تھا بلکہ خاص لوگوں میں بھی پایا جاتا تھا۔ مصر میں شاہان ممالیک کے زمانہ میں بادشاہ کی مجالس اور تقریبات میں امرا رقص کرتے تھے، چنانچہ بادشاہ اشرف خلیل بن قلادون نے جب ۶۹۲ھ میں اپنے مشہور محل "الاشرفی" کی عمارت مکمل کی، تو نئے محل میں ایک عظیم الشان جشن کیا، اس کے متعلق مقریزی لکھتا ہے:۔ "جب امرا رقص کے لئے کھڑے ہوئے تو شاہی خزانچی نے ان پر اشرفیاں برسائیں۔"

بلکہ عراق، مصر، اندلس اور فارس وغیرہ میں جب عربی تمدن انتہائے عروج پر تھا تو بڑے طبقہ کے لوگ بھی رقص سے نفرت نہیں کرتے تھے۔ یہاں تک کہ فقہاء، قضات اور صوبوں کے گورنروں نے بھی اس میں عملی حصہ لیا ہے، چنانچہ وزیر مہلبی کی مجلس میں بہت سے قاضی اور دیگر اکابر قوم جن میں قاضی التنوخی بھی ہوتے تھے ہفتہ وار جمع ہوتے تھے ان میں سے کوئی ایسا نہیں تھا جو سفید ریش بزرگ نہ ہو۔ اسی طرح وزیر مہلبی بھی ایک معمر اور باوقار شخص تھا۔ اس اجتماع کی مسرت اس طرح تکمیل کو پہونچائی جاتی تھی کہ ہر شخص شراب سے لبریز پیالا اپنے ہاتھ میں لیتا تھا اور داڑھی کو اس میں غوطہ دے کر ایک دوسرے پر چھڑکتا تھا، اس شراب پاشی کے بعد سب کے سب رقص کرنے لگتے تھے، رقص کے ساتھ آلات طرب اور گانا بھی ہوتا تھا۔

خلفا اور شاہان اسلام کی سب سے زیادہ عجیب مجلس رقص جس میں بڑے بڑے ارباب دولت اور خاص عہدہ دار باری باری سے رقص کرتے تھے۔ منصور بن ابی عامر کی مجلس اندلس میں تھی جس کے متعلق صاحب نفح الطیب لکھتا ہے:۔ "منصور بن عامر کی مجلس میں کثرت سے لوگ جمع ہوتے تھے اور باری باری رقص کرتے تھے جب ابن شہید کی نوبت آتی تھی تو وہ رقص کرتے ہوئے یہ اشعار پڑھتا تھا

ہاک شیخا قادہ السکر لکا	اس بڈھے کو دیکھو جسے سکر نے بدمست کر دیا ہے
قام فی رقصتہ مستہلکا	وہ اپنے رقص میں جاہ و مال سے دریغ نہیں کرتا۔
لم یطق یرقصہا مشتبکا	وہ حالت رقص میں اپنی مسرت کے اضطراب سے ٹھہر نہیں سکتا۔
فانثنی یرقصہا مستمسکا	وہ جھک جاتا ہے۔ اور کسی شے کو پکڑ کر رقص کرتا ہے۔
من وزیر فیہم رقاصتہ	اور ایک وزیر بھی اس جماعت میں رقص کرنے والا ہے۔
قام بالسکر یباغی الملکا	جو بدمست ہو کر کھڑا ہے، اور بادشاہ سے ہمسری کرتا ہے۔

الغرض یہ تمام روایات عرب کے حسن ذوق اور لطافت طبع پر دلالت کرتی ہیں اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ وہاں فن رقص سے کتنی دلچسپی لیجاتی تھی۔

[illegible]

ایک حاجی دوست کے نام اڈیٹر نگار کا ایک خط

(شعر اور تصوف)

آپ حج کر آئے بڑی خوشی ہوئی، لیکن آپ کا یہ عہد کہ اب آپ صرف نعت و منقبت لکھیں گے یا خالص تصوف و حقیقت، میری سمجھ میں نہیں آیا - میں کہتا ہوں کہ حج کے بعد آخر آپ شاعری کریں ہی کیوں ؟ - " استحقاق کرامت " کے لئے صرف " گنہگار " ہونا کافی ہے، شعر کہنا ضروری نہیں -

بہر حال میری رائے تو یہی ہے کہ آپ گناہوں سے توبہ کریں یا نہ کریں لیکن شاعری سے ضرور توبہ کرلیں، کیونکہ میں جانتا ہوں تصوف و حقیقت میں جاکر آپ شعر تو کیا کہیں گے، اس کی مٹی برباد کریں گے -

میں نعت و منقبت یا تصوف کی شاعری کا مخالف نہیں ہوں، لیکن اس بات کا ضرور مخالف ہوں کہ اس میں کچھ ویسی ہی باتیں کہی جائیں جیسی آپ گوہر جان، گلنار، نسیم یا ثریا سے کہہ سکتے ہیں - حقیقت اگر کوئی چیز ہے تو اسے مجاز سے دور ہی رہنے دیجئے ورنہ " حقیقت " کا تو خیر کچھ بگڑے گا نہیں، (ہے کیا جو کس کے باندھئے ——— الخ) لیکن مجاز کا لطف البتہ خاک میں مل جائے گا ——— میں کہوں گا کہ حافظ نے خرابات، شراب خانہ کے معنی میں لکھا ہے، آپ کہیں گے اس سے مراد خانقاہ ہے یا مقام وحدت و عالم ملکوت ——— میں کہوں گا " موئے و میاں " کے معنی بال اور کمر کے ہیں ——— آپ فرمائیں گے کہ اس سے مراد " صفات الٰہیہ " ہیں ——— میں کہوں گا بت سے مراد محبوب و معشوق ہے ——— آپ کہیں گے نہیں اس سے مراد ذات مرشد یا نفس ہے، الغرض اسی طرح باد صبا کو آپ " نفحات رحمانیہ " بتائیں گے ——— خط سبز کو " عالم برزخ " ——— خمار کو " پیر طریقت " ——— خمیازہ کو " عالم تجلیات " ——— چلیپا کو " عالم صبیعی " ——— اور شاعری صرف " دلایل الخیرات " ہوکر رہ جائے گی -

مضطر خیر آبادی کے دو شعر سنئے :-

دعائے وصل سے کہہ دو پکار دے پردہ — بہت گھروں کی بہو بیٹیاں سیانی ہیں

مل جائے پہلے مجھ کو کاش اُس کے بعد اُبھرے — وہ چیز جو اُبھر کر کُرتہ میں جھول ڈالے

فرمائیے، کون ہے جو ان اشعار کو فحاشی نہ قرار دے گا ؟ - لیکن آپ کو ان کے بُرا کہنے کا کوئی حق حاصل نہیں، کیونکہ متصوفانہ شاعری کی دراز کار تاویلات کے پیش نظر یہ دونوں شعر بھی حقیقت و معرفت سے جدا نہیں اور ان کا ہر ہر لفظ نکات تصوف سے لبریز ہے -

پہلا شعر لیجئے :-

دعائے وصل سے مراد واصل بحق ہوجانے کی تمنا ہے اور پردہ سے مراد قوت ضبط و تحمل - گھروں سے مراد طریقت کے

لف سلسلے ہیں اور سیاہی بہو بیٹیوں سے مراد ان سلسلوں کے ناتجربہ کار متبعین!

اس لئے شعر کا مطلب یہ ہوا کہ :- "اگر ہم واصل بحق ہوجانے کی تمنا رکھتے ہیں تو ہمیں ضبط سے کام لے کر اس راز کو ظاہر کر دینا چاہئے ورنہ ناپختہ کار طالبانِ حق بھی یہی خواہش کرنے لگیں گے اور نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اصل راہ سے بھٹک جائیں گے"

دوسرا شعر :-

کرتہ سے مراد مادی نظام عالم ہے اور جھول پڑنے سے مقصود اس نظام کا تباہ و برباد ہوجانا ہے اور چونکہ مادی نظام درہم برہم کر دینے والی چیز صرف روحانیت ہی ہے، اس لئے شعر کا مطلب یہ ہوا کہ " مادہ و روح کی نزاع کا صرف ایک ہی نتیجہ ہے وہ یہ کہ مادہ کے مقابلہ میں روح کو فتح حاصل ہوگی اور اس خیال کے پیش نظر شاعر یہ تمنا کرتا ہے کہ :- "خدا کرے یہ نتیجہ اس وقت سامنے آئے جب اسے تکمیل روحانیت حاصل ہو چکی ہو اس سے پہلے نہیں"۔

آپ یقیناً اس توجیہہ و تاویل کی لغویت پر بہت ہنسیں گے، لیکن کیا، نالہ کو مناجات سمجھنا، مژہ کو حجاب سالک قرار دینا، چشم مست کو سرِ الٰہی اور کافر بچہ کو مومن کامل کہنا، اس سے زیادہ مضحکہ انگیز بات نہیں!

متقدمین میں شاید ہی کوئی ایسا صوفی ہو جو شاعر نہ رہا ہو، یا شاعرانہ ذوق نہ رکھتا ہو، لیکن وہ شعر کہتے تھے، بالکل اسی مفہوم میں جو عام شعراء کے پیش نظر تھا۔ ان کی حیثیت صوفی یا عالم ہونے کی بالکل دوسری تھی جس کا شاعری سے کوئی تعلق نہ تھا۔ لیکن بعد کو ان کے متبعین نے اس خیال سے کہ ان کی طرف سے لوگ بدگمان نہ ہوں، ان کی شاعری کی تاویلیں شروع کر دیں اور ہر ایسے شخص کا کلام جس کو دینی یا روحانی عظمت حاصل تھی، بہ لحاظ مفہوم کچھ سے کچھ ہو گیا، یہاں تک کہ اس ذوق نے خیال سے ہٹ کر عمل کی صورت اختیار کر لی اور لوگ خط سبز سے گزر کر صاحب خط سبز تک پہونچ گئے۔ تاویل کا دروازہ کھلا ہوا تھا اور بہ آسانی کہا جا سکتا تھا کہ اگر بوسہ کا مفہوم فیضانِ حق ہے، تو عمل بوسہ کو کسب فیضان سمجھ کر کیوں نہ اس پر عمل کیا جائے۔

یہی تھی وہ چیز جس نے عشق حقیقی کو بھی عشق مجازی میں تبدیل کر دیا اور "امارد" نے شیوخ طریقت کی جگہ لے لی۔

میرزا مظہر جانجاناں کے یہ اشعار تو آپ نے سُنے ہی ہوں گے :-

خویش را مظہر بدست دلبرے بفروختم
بہر بیعت پیر می جُستم، جوانے یافتم

من از رنگیں ادا ئیہائے اشعارش گماں دارم
کہ مظہر میل با رعنا جوانے میرزا دارد

عاقبت از بہر تحصیل کمال جذب عشق
شد مُرید نوجوانے گرچہ مظہر پیر بود

عشق بازاں مرید طفلاں اند   پیر ایں قوم نوجواں باشد

کنوں در جائے سر ہیچ مرصع سنگ می بندد
بہ طفلاں، مظہر با بسکہ الفت بیشتر دارد

دگر چگونہ تواں کرد یادِ حق مظہر
الٰہ باطلِ من عشق نوجوانے ہست

گشتہ ام محوِ سوادِ سبزہ خطانِ دکن
دلنشیں افتادہ نقشِ حیدر آبادی مرا

یہی ذوق فارسی کے صوفیہ شعراء سے اُردو میں منتقل ہوا اور اس بیباکی کے ساتھ کہ میر ایسا پاکیزہ خیال شاعر بھی "مخمل دو خواب" کے ذکر تک پہونچ گیا۔
اس لئے میرا مشورہ یہی ہے کہ آپ تو شاعری ترک ہی کر دیجئے، ورنہ ہو سکتا ہے کہ تصوف کی شاعری آپ کو بھی اسی حد تک کھینچ لائے اور وہ تمام برکات حج جو اپنے ساتھ آپ لائے ہیں، خاک میں مل جائیں۔

باب الانتقاد

ساہتیہ اکاڈمی کی ایک کتاب

"اُردو شاعری کا انتخاب"

(رشید حسن خاں)

(۱)

ساہتیہ اکاڈمی حکومت کا ایک بڑا ذمہ دار علمی و ثقافتی ادارہ ہے اور اس سے یہی توقع کی جاتی ہے کہ اس کے مطبوعات ہر لحاظ سے بے عیب و منقح ہوں گے، لیکن افسوس ہے کہ "اُردو شاعری کا انتخاب" جو حال ہی میں شایع ہوا ہے، ہرگز اس قابل نہ تھا کہ اکاڈمی اسے شایع کرتی۔

اس نوع کی تحقیقی تالیفات میں صرف شخص واحد کی کوششوں پر اعتماد کرلینا مناسب نہیں۔ ضرورت ہے کہ اشاعت سے پہلے انھیں ایک کمیٹی کے سپرد کیا جائے اور اس کی رائے حاصل کرنے کے بعد اس کی اشاعت یا عدم اشاعت کا فیصلہ کیا جائے۔

یہ کتاب کس درجہ ناقص و ناممکن ہے، اس کا اندازہ آپ کو رشید حسن خاں صاحب کے مضمون سے ہوسکتا ہے جو تحریک میں شایع ہوا تھا اور اب اسے ہم نگار میں نقل کر رہے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر زور نے خود اس کتاب کو مرتب نہیں کیا بلکہ یہ کام اپنے کسی نااہل شاگرد کے سپرد کردیا اور خود اس کی صحت یا عدم صحت کی طرف توجہ نہیں کی۔ (نیاز)

ساہتیہ اکیڈیمی نے "اُردو شاعری کا انتخاب" کے نام سے ایک کتاب شایع کی ہے، جسے اکیڈیمی کے ایک رکن ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے مرتب کیا ہے۔ بقول مرتب اس میں "۱۴۰۰ء سے آج تک کے پانچ سو سالہ طویل دور" کی شاعری کا انتخاب پیش کیا گیا ہے۔ اس انتخاب میں "اردو کے بہترین اور اپنے اپنے دور اور مکتب خیال کے نمایندہ (۱۵۰) شعراء کا منتخب کلام شریک ہے"۔

ساہتیہ اکیڈمی اور مولف دونوں کی شہرت کے پیش نظر امید کی جاسکتی تھی کہ یہ انتخاب آیندہ کے لئے ایک معیار قائم کرے گا لیکن اسے دیکھ کر ایسے انتخاب کا جو معیار سامنے آیا وہ یہ ہے:۔ (۱) اشعار میں زیادہ سے زیادہ تحریف کی جائے۔ (۲) جن اشعار میں تحریف نہ کی جاسکے، ان کو بحر سے خارج کردیا جائے۔ (۳) دوسروں کی نظموں یا غزلوں پر عنوان تصنیف، فرا کر چسپاں کردئے جائیں۔ (۴) کچھ شاعروں کے سنہ ولادت و وفات، دونوں غلط ہوں، یا کم از کم ایک ضرور غلط ہو۔ نیز ضروری واقعات و حالات یا تو لکھے ہی نہ جائیں، یا اس کا اہتمام کیا جائے کہ اگر دو باتیں صحیح ہوں تو توازن قایم رکھنے کے لئے، دو غلط باتیں بھی درج کی جائیں۔ (۵) تنقیدی رائے کے اظہار میں ایسا انداز بیان اختیار کیا جائے کہ چھٹے درجے کے طالب علم کو وہ عبارت نامانوس نہ معلوم ہو۔ (۶) کہیں کہیں ایسا بھی ہو کہ نظموں کی ترتیب اور کتابت اُن کی صحت کے لحاظ سے نہ ہو، مثلاً کہیں

نظم بہ صورتِ مربع ہو، تو اس کو بہ صورتِ مثنوی لکھا جائے۔ (۷) ہر صفحہ پر کتابت کی ۳، ۴، غلطیاں ضرور ہوں۔

ذیل میں ایسے کچھ مقامات نشاندہی کی جاتی ہے :-

تحریف شروع میں دکنی شعرا کا انتخاب ہے، بالعموم اس قسم کے انتخاب شائع کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والے کو زبان اور بیان کی عہد بہ عہد ترقیوں کا حال معلوم ہو جائے لیکن مرتب نے یہ امکان اس طرح ختم کر دیا کہ کلام میں من مانی تبدیلیاں کر کے قدیم کلام کو جدید بنا دیا۔ یہ قدیم روش کہ نامانوس الفاظ کے جدید مترادفات حاشیے میں دئے جائیں غالباً اس لئے انھیں پسند نہیں آئی کہ کہیں ان کے ترقی پسند دوست ان کو قدامت پسند نہ سمجھنے لگیں۔ متعدد اشعار کو تو انھوں نے یکسر بدل دیا ہے۔ محمد قلی قطب شاہ کا کلیات جب انھوں نے مرتب کیا تھا اس وقت غالباً یہ نیا نسخہ ان کے ذہن میں نہیں آیا تھا ورنہ کلیات میں بھی لوگوں کو محمد قلی قطب شاہ کے بجائے زور صاحب کا کلام ہی ملتا۔ بہرحال انتخاب میں اسی شاعر کے کلام پر جو اصلاحیں دی گئی ہیں وہ ملاحظہ ہوں۔ پہلے وہ شعر یا مصرعے دیکھئے جن کو یکسر بدل دیا ہے۔

انتخاب میں	کلیات میں (ص ۱۰۲)
مطلع : اک گھڑی تجھ یاد بن تو نا بسر مجھ کو	رتی نیں یک ستی تج یاد بن قول نا بسر منج کوں
بہشت و دوزخ و اعراف کچھ نیں ہے مرے آگے	جنت ہور دوزخ ہور اعراف کچ نیں ہے مرے لیکھے
تری الفت کا میں سرمست ہوں متوال ہوں پیارے	ترے نیہہ مد کا میں سرمست ہوں متوال ہوں پیاری
نہیں ہوتا بجز اس کے کسی مے کا اثر مجھ کو	کہ اس مد باج نا چڑسیں کبھی ہور مد کا اثر منج کوں

اس غزل کی ردیف "منج کوں" ہے، جسے "مجھ کو" سے بدل دیا گیا ہے۔ اس طرح ردیفِ نون کی غزل ردیف ت میں آگئی، "بسنت" کے کچھ مصرعے ملاحظہ ہوں :-

انتخاب میں	کلیات میں
سرو کی مینا میں بھی شبنم کی مے بایا بسنت	سرو مینا میں سو شبنم کا سرا پایا بسنت
مہر کے رنگ میں بسنت کا رنگ جھلکتا نور سا	سور کا رنج میں بسنت کا رنگ جھلکتا نور سوں
موتی اور یاقوت کے گھر گھر میں انباراں لگے	موتیاں یاقوت گھر گھر یوں دھک انباراں بھرے
ہر گدا کو مثل خاقاں کر کے دکھلایا بسنت	ہر گدا مسکیں کوں خاقاں سم کا دکھلایا بسنت
گل پیالہ بن کے خدمت کے لئے آیا بسنت	گل پیالہ ہو کے خدمت تائیں جیت لایا بسنت

صفحہ ۱۵ پر قلی قطب شاہ کی ایک اور غزل کو بھی عام فہم بنانے کی کوشش کی گئی ہے اور بڑی فراخدلی سے۔ ملاحظہ ہو :-

انتخاب میں	کلیات میں
(۱) مئے لعلی سے رخ زردی ہماری دور کر ساقی	مے لعلی تھے مکھ زردی ہمارا دور کر ساقی
مجالس زہرہ رقاصی سے تو پر نور کر ساقی	مجالس زہرہ رقاصی سوں توں پرنور کر ساقی
(۲) جو کوئی عشق میں ثابت ہے جینا ہے سدا اس کا	جکوئی ہے عشق میں ثابت سدا ہے جیونا اس کا
سو اس کے نام سے میخانہ سب معمور کر ساقی	سو اس کے ناؤں سوں میخانہ سب معمور کر ساقی
(۳) بہشتی باغ میں میری مراداں کے کھلے ہیں گل	بہشتی باغ میں کھیلے ہیں پھولاں منج مراداں کے
مری مجلس کو مستِ نغمۂ طنبور کر ساقی	ہمن مجلس کوں مستِ نغمۂ طنبور کر ساقی
(۴) نظر کی مرحمت سے دیکھ مجھ مسکین کو یک پل	نظر کی مرحمت سوں دیکھ منج مسکیں کوں یک پل
پیا کی کیمیائی نگہ سے فغفور کر ساقی،	پیا کی کیمیائی دشٹ سوں فغفور کر ساقی

(۵) معاتی شوق کے آنسو ڈھلیں رُخ پر کہ جوں موتی — معانی شوق کے انجھو ڈھلیں مکھ پر کہ جیوں موتی
کہ یک پل جیو مجھ ہنس کو نظر منظور کر ساقی — کہ یک تل جیو منج ہنس کوں نظر منظور کر ساقی

ایسے ہی کچھ اور مصرعے دیکھئے :-

شاہ کے گھر میں سعادت کی خبر لیا یا بسنت — شاہ کے مندر سعادت کا خبر لیا یا بسنت
تیرے مندر میں خوشی آنند سے آیا بسنت — تیرے مندر میں خوشیاں آنند سوں آیا بسنت
نہ بت خانے کی پروا ہے نہ مسجد کی خبر مجھ کو — نہ بت خانہ کا منج پروا، نہ مسجد کا خبر منج کوں

اشعار کی تطبیق کلیات قلی قطب شاہ (مرتبۂ زور صاحب) سے کی گئی ہے۔ خود کلیات کس حد تک صحیح مرتب کیا گیا ہے! اس کے قلمی نسخوں کو دیکھ کر ہی اُس کے متعلق کچھ کہا جا سکتا ہے۔

دوسرے دکنی شعرا کے کلام کا بھی یہی حشر ہوا۔ اصلاح و تحریف کے سلسلہ میں مرتب نے صرف دکنی شعرا تک اپنے دائرۂ اختیار کو محدود نہیں رکھا ہے، اگلے پچھلے سارے شعرا کو زیر بار احسان فرمایا ہے۔ کتاب میں اس کی مثالیں بکثرت موجود ہیں۔ دو چار مثالوں سے آپ بھی لطف اندوز ہو جئے :-

ایذا فغاں کے خو میں یہاں تک روا نہیں (فغاں) ایذا فغاں کے حق میں یہاں تک روا نہ رکھ۔ (دیوان فغاں مرتبہ صباح الدین عبدالرحمان)
گو بحث کرکے بات بٹھائی پہ کیا محال (درد) گو بحث کرکے بات بٹھائی پہ کیا حصول (دیوان درد نسخہ نظامی پریس نیز نسخہ خواجہ محمد شفیع)
اس باغ چمن دیدہ میں میں برگ خزاں ہوں (میر) اس باغ خزاں دیدہ ...... (کلیات میر مرتبہ مولانا آسی نیز انتخاب میر مرتبہ عبدالحق صاحب)
بہت سعی کرنے سے مر رہئے میر (〃) بہت سعی کریے تو مر رہئے میر (〃 〃)
ہم سا بھی اب بساط پہ کم ہوگا بدقمار (ذوق) کم ہوں گے اس بساط پہ ہم جیسے بدقمار (دیوان ذوق مرتبہ آزاد نیز انتخاب غزلیات مرتبہ سر شاہ سلیمان)
جو چال ہم چلے وہ بہت ہی بری چلے (〃) جو چال ہم چلے سو نہایت بری چلے (دیوان ذوق مرتبہ آزاد نیز انتخاب غزلیات
ہو عمر خضر بھی تو ہو معلوم وقت مرگ (〃) ہو عمر خضر بھی تو کہیں گے بوقت مرگ 〃 مرتبہ سر شاہ سلیمان)
دور جب تک رہے یہ دور رہے (محسن) دور جب تک ہے یہی دور رہے (کلیات محسن مرتبۂ نور الحسن نیر)

یہ چند مثالیں بطور نمونہ پیش کی گئی ہیں۔ بس یہ سمجھئے کہ جس طرح امانت کے یہاں ضلع جگت کی بہتات ہے اسی طرح اس انتخاب میں اصلاح و تحریف کی کثرت ہے۔ تقریباً ساٹھ فی صدی شعر تیغ تحریف سے گھایل ہوئے ہیں۔

معیارِ تحقیق مرتب نے ہر شاعر کے کچھ حالات بھی درج کئے ہیں اور تصنیفات کی فہرست بھی پیش کی ہے لیکن اس معاملہ میں بھی اس نے اپنے اعلیٰ معیار کو قایم رکھا ہے، اس امر کا پورا پورا اہتمام کیا ہے کہ سنین، سوانح اور تصنیف شماری میں ۵۰ فی صدی غلط نگاری سے ضرور کام لیا جائے۔ ایسی کچھ مثالیں درج ذیل ہیں :-

(۱) شاہ مبارک آبرو کا سنہ وفات ۱۱۶۱ء لکھا ہے۔ یہ غلط ہے۔ آبرو کی تاریخ وفات ۲۴ رجب ۱۱۴۵ھ مطابق ۱۷۳۳ء ہے (ملاحظہ ہو سفینۂ خوشگو، ص ۱۰۵، شایع کردہ ادارۂ تحقیقات عربی و فارسی پٹنہ)

علی ابراہیم نے گلزار ابراہیم میں لکھا ہے کہ آبرو کا انتقال عہد محمد شاہ میں ہوا۔ اشپرنگر نے ایک قدم آگے بڑھ کر یہ لکھا کہ ۱۱۶۱ھ سے قبل ان کا انتقال ہوا۔ زور صاحب نے یہ فرض کرلیا کہ ۱۱۶۱ھ میں انتقال ہوا تھا۔

مرتب نے بیشتر شاعروں کا نام بھی لکھا ہے۔ یہاں صرف "شاہ مبارک آبرو" لکھا ہے۔ جس سے ایک عام آدمی یہ سمجھے گا کہ آبرو کا نام شاہ مبارک تھا۔ حالانکہ آبرو کا نام نجم الدین تھا۔ شاہ مبارک عرفیت تھی۔ (نکات الشعرا)

(۲) شاہ حاتم کے حالات کے ذیل میں لکھا ہے "کئی دیوان مرتب کئے اور آخر عمر میں ان کا انتخاب دیوان زادہ کے عنوان سے

کیا: حاتم کا کوئی دیوان مرتب کرنا محتاج ثبوت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حاتم نے ایک دیوان مرتب کیا تھا، جسے انھوں نے دیوان زادہ کے دیباچہ میں " دیوان قدیم" کے نام سے موسوم کیا ہے۔ ایک مدت کے بعد وہی دیوان قدیم بہ اضافۂ کلام کلیات بن گیا اور اس کلیات سے دیوان زادہ مرتب ہوا۔ زور صاحب نے اپنی کتاب " سرگزشت حاتم" میں دیوان زادہ کے دیباچہ کی عبارت نقل کی ہے اس میں یہ سطریں بھی ہیں :-

" و دیوان قدیم از بیست و پنج سال در بلادِ ہند مشہور دارد۔ و بعد ترتیب آں تا امروز کہ سنہ احد عزّ الدین عالمگیر باشد..
ہر رطب و یابس کہ از زبان ایں بے زبان برآمدہ، داخل دیوان قدیم نمودہ، کلیات مرتب ساخت۔ چنانچہ نقل آں بہر کس
دشوار بود و بنا بر خاطر داشتِ طالبانِ ایں فن .... بطریق اختصار سواد بیاض نمودہ، بہ دیوان زادہ مخاطب
ساختہ" (سرگزشت حاتم، ص ۱۲۵، ۱۲۶)

(۳) مرتب نے مرزا مظہر کا سنہ وفات ۱۱۸۰ھ لکھا ہے، مظہر کا سنہ وفات ۱۱۹۵ھ مطابق ۱۷۸۱ء ہے۔ مرزا مظہر کے ایک خلیفہ شاہ غلام علی نے اپنی کتاب مقامات مظہری میں صراحت کے ساتھ یہی سنہ لکھا ہے (ص ۶۱) شاہ غلام علی اس حادثے کے وقت موجود تھے۔ مرزا مظہر کے ایک اور خلیفہ نعیم اللہ بہرائچی نے معمولات مظہریہ میں بھی یہی سنہ لکھا ہے (ص ۱۴۰) مظہر کے عزیز ترین شاگرد احسن اللہ بیان کے مادۂ تاریخ وفات " مظہر کل" سے بھی ۱۱۹۵ نکلتے ہیں۔ نیز قمرالدین منت کی مشہور تاریخ (عاش حمیداً مات شہیداً) سے بھی یہی سنہ نکلتا ہے۔ علی ابراہیم اور کریم الدین نے سنہ وفات ۱۱۹۵ھ لکھا ہے اور شیفتہ و سرور نے ۱۱۹۲ھ۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ شیفتہ نے میر قمرالدین منت والا مادۂ تاریخ بھی درج کیا ہے۔ یہ بخوبی ممکن ہے کہ ۱۱۹۲ھ غلطی کاتب ہو، کیونکہ شیفتہ نے اعداد الفاظ میں لکھا ہے۔ رہے اعظم الدولہ سرور سو ان کا تذکرہ بہت سے اغلاط کا مجموعہ ہے۔ اصح وہی ۱۱۹۵ھ ہے۔ کیونکہ شاہ غلام علی اس وقت موجود تھے۔

(۴) مرتب نے میر سوز کا نام " میر محمدی" لکھا ہے۔ یہ نئی دریافت ہے۔ میر، قائم، عشقی، شورش، مصحفی، سرور، قدرت اللہ قاسم، شیفتہ اور اسپرنگر نے محمد میر لکھا ہے۔ مبتلا نے گلشن سخن میں میر سید محمد (بہ حوالہ دستور الفصاحت) اور علی ابراہیم نے سید محمد لکھا ہے۔ میر محمدی کسی نے نہیں لکھا ہے۔ باتفاق اکثر اہل تذکرہ ان کا نام محمد میر ہے۔
سوز کے حالات کے ذیل میں لکھا ہے :- " دلی کی حالت خراب ہوئی تو فقیرانہ لباس اختیار کر کے لکھنؤ چلے گئے۔ وہاں سے مرشدآباد گئے اور آخر کار پھر لکھنؤ آکر وہیں وفات پائی"۔
مرتب نے ان کے فرخ آباد جانے کا مطلق ذکر نہیں کیا ہے، قاضی عبدالودود صاحب نے لکھا ہے :-
" سودا سے قبل ہی فرخ آباد پہونچ گئے تھے (مخزن صفحہ ۵۵) وفات احمد خاں بنگش کے بعد فیض آباد اور وہاں سے لکھنؤ گئے"۔
(حاشیہ تذکرۂ ابن امین اللہ طوفان، ذکر میر سوز)

(۵) میر کے حالات زندگی کا آغاز اس طرح کیا ہے :-
" میر علی متقی کے فرزند جن کی پہلی بیوی سراج الدین علی خاں آرزو کی بہن تھیں۔ دوسری بیوی میر تقی میر کی والدہ تھیں۔ گیارہ سال کی عمر میں والد کی وفات کے بعد دلی چلے گئے"۔
یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ کہاں چلے گئے ؟

(۶) صاحب مثنوی سحرالبیان کا نام میر حسن لکھا ہے۔ حالانکہ ان کا نام میر غلام حسن تھا۔ ملاحظہ ہو دستور الفصاحت، فہرست اسپرنگر، آب حیات، مقدمۂ تذکرۂ میر حسن۔ آگے چل کر لکھا ہے :- " پہلے فضا سے اور بعد میں سودا سے کلام میں مشورہ کیا"۔ تذکرہ نویس اس امر پر متفق ہیں کہ میر حسن نے میر ضیاء سے اصلاح لی تھی۔ فضا کا نام کسی نے نہیں لکھا ہے، یہ بھی ثابت نہیں

کہ حسن نے سودا سے اصلاح لی تھی ۔ میر حسن کا بیان یہ ہے :۔ " اصلاح سخن از میر ضیا سلمہٗ گرفتہ ام ۔ لیکن طرز او شان از من کما حقہ
سرانجام نہ یافت ۔ بر قدم دیگر بزرگاں مثل خواجہ میر درد و مرزا رفیع سودا و میر تقی میر پیروی نمودم " (تذکرۂ میر حسن ص ۵۴)
یہی مصحفی نے لکھا ہے :۔ " شعر خود را از نظر میر ضیاء الدین ضیاء ..... می گزرانید ۔ بعد ازاں دور دور مرزا رفیع شد زبان
ریختہ چناں کہ بود زیادہ بر آں دریں دیار رواج یافت ۔ بحکم قوت ممیزہ قدم بر جادۂ مستقیم اساتذۂ مسلم الثبوت یعنی خواجہ میر درد
و مرزا رفیع سودا و میر تقی میر گزاشتہ " (تذکرۂ ہندی ص ۶۸) اس سے یہ کیسے ثابت ہوتا ہے کہ حسن، سودا کے شاگرد تھے ! اور
کا ماخذ غالباً آب حیات ہے ۔ مولوی صدر یار جنگ حبیب الرحمان خاں شروانی نے لکھا ہے :۔

" تلمذ کی بابت آب حیات میں لکھا ہے کہ مرزا رفیع کو بھی غزل دکھائی ۔ میر حسن کے بیان سے اس کی تائید نہیں ہوتی وہ اپنا
میر ضیاء سے ظاہر کرتے ہیں ۔ البتہ یہ لکھتے ہیں کہ چونکہ میں ان کا طرز نباہ نہ سکا اس لئے میر درد اور سودا کی طرز کی پیروی کی ۔ یہاں
بھی سودا کی تخصیص نہیں ہے " (مقدمہ تذکرۂ میر حسن)

(۷) میر اثر کی خصوصیات کلام گناتے ہوئے لکھا ہے :۔ " اور یقین کی طرح منتخب پانچ اشعار ہی ہر غزل میں رکھتے تھے " یہ بالکل غلط
کہ میر اثر کی ہر غزل میں پانچ شعر ہیں ۔ اثر کے دیوان (شایع کردۂ انجمن ترقی اردو) میں کل ۱۲۶ غزلیں ہیں ۔ جن میں سے صرف
ایسی ہیں جن میں ۵، ۵ شعر ہیں ۔ باقی ۹۶ غزلوں میں سے کچھ میں ۵ سے زیادہ ۔ میر اثر کے یہاں یقین کی طرح یہ پابندی قطعاً نہیں
ہے کہ ہر غزل صرف پانچ شعر کی ہو ۔

(۸) جرأت کا سنہ وفات ۱۸۱۰ء لکھا ہے ۔ صحیح ۱۸۰۹ء ہے ۔ ملاحظہ ہو حاشیہ دستور الفصاحت ، ذکر جرأت ، نیز حاشیہ تذکرۂ
ابن امین اللہ طوفان ، ذکر جرأت ۔

(۹) انشاء کا سنہ وفات ۱۸۱۶ء لکھا ہے ۔ صحیح ۱۸۱۷ء ہے ۔ ملاحظہ ہو :۔

" بہ اتفاق اکثر اہل تذکرہ انشا در سال ۱۲۳۳ھ (۱۸۱۷ء) وفات یافتہ است ۔ اما بوم ہارٹ بنا بر مادۂ تصنیف
نشاط کہ " عربی وقت بود انشا " می باشد ۔ رحلتش را در ۱۲۳۲ھ (۱۸۱۶ء) نشان می دہد و ہمیں سال در طبقات و انتخاب
کردہ شدہ است ۔ لہٰذا ایں قول مبنی بر غلط فہمی است ۔ فی الحقیقت نشاط ایں تاریخ را بہ تعمیہ گفتہ بود ۔ چنانچہ مصرع اول ایں است
" سال تاریخ او زجان اجل " بریں دال است کہ اعداد " ج " را کہ جان اجل است ، ایزاد باید کرد " (حاشیہ دستور الفصاحت ذکر انشا)
نیز ملاحظہ ہو مقدمۂ " کلام انشا " ص ، ج ، ک ۔ زور صاحب اگر انشا کے مجموعۂ کلام " کلام انشا " کا دیباچہ ہی پڑھ لیتے تو
غلط فہمی نہیں ہو سکتی تھی ۔

(۱۰) ذوق کے والد کا نام " شیخ محمد رمضانی " لکھا ہے ۔ صحیح محمد رمضان ہے ۔ (آب حیات)

(۱۱) رشک کے والد کا نام " میر سلیمان " لکھا ہے ۔ صحیح سید سلمان ہے ۔

" بعض تذکرہ نویسوں نے ان کے باپ کا نام میر سلیمان لکھا ہے ۔ لیکن وہ خود سید سلمان لکھتے ہیں ۔ اتفاق سے مادۂ تاریخ
میں یہ نام آگیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نام سید سلمان ہی تھا " (دیباچۂ نفس اللغۃ ص ۱) اس کے بعد دیباچہ نگار نے بہ شمول
ایک قطعۂ تاریخ وفات لکھا ہے اور اس کے بعد ایک دوسرے قطعے کا یہ شعر بھی درج کیا ہے :۔

والد ماجد من سید سلمان فقیہ
عزم فردوس نمودند چو از شوق کمال

اس کے بعد مرتب انتخاب نے مزید داد تحقیق دی ہے ۔ لکھا ہے " رشک کے ۳ دیوان مخطوطات کی شکل میں ہیں " مرتب تذکرہ
محقق بھی کہے جاتے ہیں ۔ ان کو تو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ رشک کے دو دیوان ایک ہی جلد میں ان کی زندگی میں شایع ہو چکے تھے

ایک جوش میں، دوسرا حاشیے پر (قاضی عبدالودود صاحب حاشیہ تذکرۂ ابن امین اللہ طوفان ذکر رشک، نیز دیباچہ نفس اللغۃ ص ۲) مطبوعہ دواوین کے نام نظم مبارک اور نظم گرامی ہیں۔ یہ تاریخی نام ہیں۔ رشک کا شعر ہے ۔

مرتب ہو چکا اے رشک یہ نظم مبارک جب　　محشی ہو گیا ترتیب میں نظم گرامی سے　　(دیباچہ نفس اللغۃ)

تیسرے دیوان کے متعلق نفس اللغۃ کے دیباچہ نگار نے لکھا ہے "زمانہ کی ناقدر دانی[۱۲] کے ہاتھوں ضایع ہوگیا" (ص ۳) مرتب نے رشک کے مشہور لغت نفس اللغۃ کا ذکر نہیں کیا ہے، غالباً مرتب کو اس کا علم نہیں ہے۔

(۱۲) میر انیس کے حالات کے ذیل میں لکھا ہے۔ "غزل گوئی سے ابتدا کی، لیکن ان کو سلاموں کی شکل میں منتقل کر دیا" یہ بات محتاج ثبوت ہے کہ انیس نے اپنی غزلوں کو "سلاموں کی شکل" میں منتقل کر دیا تھا۔ غالباً مرتب محترم نے آب حیات کی اس عبارت سے یہ مفہوم اخذ کیا ہے :-

"ابتدا میں انھیں بھی غزل کا شوق تھا۔ ایک موقع پر کہیں مشاعرے میں گئے اور غزل پڑھی، وہاں بڑی تعریف ہوئی، شفیق باپ خبر سن کر دل میں باغ باغ ہوا۔ مگر ہونہار فرزند سے پوچھا کہ کل رات کو کہاں گئے تھے؟ انھوں نے حال بیان کیا۔ غزل سنی اور فرمایا۔ بھائی! اب اس غزل کو سلام کرو اور اس شغل میں زور طبع صرف کرو جو دین و دنیا کا سرمایہ ہے۔ سعادتمند بیٹے نے اسی دن سے ادھر سے قطع نظر کی۔ غزل مذکور کی طرح میں سلام لکھا۔ دنیا کو چھوڑ کر دین کے دائرے میں آ گئے" (آب حیات، ذکر انیس)

مندرجہ بالا عبارت سے یہ بالکل ثابت نہیں ہوتا ہے کہ انیس نے غزلوں کو "سلاموں کی شکل (؟) میں منتقل کر دیا"

(۱۳) جلال کے متعلق لکھا ہے :- "برق اور رشک کے تلامذۂ رشید میں سے تھے" جلال پہلے ہلال کے شاگرد ہوئے تھے۔ پھر رشک کے اور ان کے کربلائے معلیٰ چلے جانے کے بعد برق سے تلمذ اختیار کیا تھا۔ حضرت آرزو لکھنوی (تلمیذ جلال) نے لکھا ہے :-

"حکیم صاحب امیر علی خاں ہلال کے شاگرد ہوئے اور انھیں کے تخلص کا ہم وزن اور ہم قافیہ تخلص جلال اختیار کیا"

(رسالۂ ہندوستانی، جنوری ۱۹۳۳ء)

مرتب نے آخر میں لکھا ہے۔ "اردو میں تین دیوان یادگار چھوڑے" جلال نے پانچ دیوان یادگار چھوڑے تھے۔ جن میں سے ۴ مطبوعہ ہیں اور ایک غیر مطبوعہ۔ مطبوعہ دواوین کے نام یہ ہیں :- (۱) شاہد شوخ طبع - (۲) کرشمہ گاہ سخن - (۳) مضمون ہائے دلکش (۴) نظم نگارین۔ (یہ تفصیل آرزو صاحب کے مذکورۂ بالا مضمون سے ماخوذ ہے)

(۱۴) مولانا حالی کی ایک کتاب کا نام "مجالس انشا" لکھا ہے۔ صحیح "مجالس النساء" ہے۔

(۱۵) بیخود دہلوی کے ایک مجموعہ کا نام "گفتار بیخودی" لکھا ہے۔ صحیح "گفتار بیخود" ہے۔ یہ تاریخی نام ہے۔

(۱۶) نوح ناروی کے حال میں لکھا ہے "داغ ہی کے رنگ میں لکھتے تھے اور ان کے جانشین سمجھے جاتے تھے" گویا نوح صاحب (خدانخواستہ) مرحوم ہو چکے ہیں! مرتب کو معلوم ہونا چاہئے کہ نوح صاحب تا دم تحریر زندہ ہیں۔

(۱۷) سیماب کے ایک مجموعہ کا نام "حکیم عجم" ہے۔ صحیح "کلیم عجم" ہے۔

(۱۸) اثر لکھنوی کی تصنیفات کے نام گناتے ہوئے لکھا ہے :- "ان کے مجموعے اثرستان اور بہاراں شایع ہو چکے ہیں" نغمۂ جاوید (ترجمۂ گیتا)۔ انگریزی کے ترجموں کا مجموعہ (غالباً اس کا نام رنگ بست ہے) اور نو بہاراں (مجموعۂ غزلیات) بھی اثر صاحب ہی کے مجموعے ہیں، اور یہ سب ۱۹۶۰ء سے بہت پہلے شایع ہو چکے ہیں۔

(۱۹) جگر صاحب کے متعلق لکھا ہے :- "صرف غزل کہتے ہیں" لطیفہ یہ ہے کہ خود مرتب نے جگر صاحب کی ایک نظم "ساقی سے خطاب" شامل انتخاب کی ہے۔ آگے چل کر لکھا ہے "کلام کے مجموعے شایع ہو چکے ہیں" اس مجہول المفہوم جملے

کی جتنی داد دی جائے کم ہے۔ گویا زور صاحب نے شعلۂ طور اور آتش گل کے نام نہیں سنے ہیں!! یہ بھی نہیں لکھا کہ ساہتیہ اکیڈمی نے ان کے مجموعے آتش گل پر انعام دیا تھا۔ غالباً زور صاحب کو اس کی اطلاع نہیں ہوگی! (یہ خیال رہے کہ زور صاحب ساہتیہ اکیڈمی کے ممبر ہیں)

(۲۱) جوش صاحب کی تصنیفات کے نام گناتے ہوئے لکھا ہے:۔ "متعدد مجموعے شائع ہو چکے ہیں، جن کے نام یہ ہیں:۔ روح ادب، نقش و نگار، شعلہ و شبنم، حرف و حکایات، جنون حکمت، فکر و نشاط، آیات و نغمات" پہلے تو یہ عرض کروں کہ حرف و حکایات اور جنون حکمت۔ جوش صاحب کے مجموعے نہیں ہیں۔ ان کے مجموعوں کے نام حرف و حکایت اور جنون و حکمت ہیں پھر یہ عرض کروں کہ مرتب کے الفاظ "متعدد مجموعے شایع ہو چکے ہیں، جن کے نام یہ ہیں" سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ جوش کے صرف یہی مجموعے شایع ہوئے ہیں اور یہ بالکل صحیح نہیں ہے۔ عرش و فرش، سنبل و سلاسل، سموم و صبا، سرود و خروش، سیف و سبو (انتخاب) طلوع فکر بھی جوش صاحب ہی کے مجموعے ہیں (میرا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ یہ فہرست مکمل ہے)

(۲۱) مرتب نے فراق، آنند نرائن ملا اور جمیل مظہری کے کسی مجموعہ کا نام نہیں لکھا ہے۔ غالباً مرتب نے ان شعراء کا کوئی مجموعہ دیکھا بھی نہیں ہوگا۔

(۲۲) فیض کے ایک مجموعہ کا نام "نقوش زنداں" لکھا ہے جو مضحکہ خیز حد تک غلط ہے۔ یہ "زنداں نامہ" کی گت بنی ہے۔

(۲۳) جذبی کے متعلق لکھا ہے:۔ "آج کل علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ملازم ہیں" گویا کلرک یا ہیڈ کلرک ہوں گے!! یہ یقین کرنے کو جی نہیں چاہتا کہ زور صاحب کو یہ نہ معلوم ہو کہ جذبی شعبۂ اردو میں لکچرر ہیں۔

(۲۴) جاں نثار اختر کے متعلق لکھا ہے:۔ "کلام کا مجموعہ سلاسل شایع ہو چکا ہے" سلاسل کے علاوہ جاوداں بھی جاں نثار اختر کا مجموعہ ہے۔ جو [illegible] سے کم از کم ۵ سال قبل شایع ہو چکا ہے۔

(۲۵) جگن ناتھ آزاد کے حالات میں لکھا ہے۔ "پہلے وزارت لیبر میں ملازم ہوئے، بعد کو وزارت اطلاعات کے اردو ماہنامہ آج کل کی ادارت کرنے لگے۔ [illegible] میں انفرمیشن افیسر کے عہدے پر ترقی ملی۔ پہلا مجموعہ "بیکراں" [illegible] میں شایع ہوا۔۔۔ دوسرے مجموعے "ستاروں سے ذروں تک" اور "جاوداں" ہیں"

"وزارت لیبر" کی فصاحت سے قطع نظر کرتے ہوئے عرض کروں کہ بیشتر باتیں غلط ہیں۔ (۱) آزاد، آج کل کے اڈیٹر نہیں اسسٹنٹ اڈیٹر تھے۔ اس زمانہ میں اڈیٹر جوش صاحب تھے (یہ خیال رہے کہ زور صاحب آجکل کے اڈیٹوریل بورڈ کے ممبر ہیں)۔ (۲) آزاد کو ترقی نہیں ملی تھی، نئی ملازمت ملی تھی۔ (۳) بیکراں پہلی بار [illegible] میں نہیں شایع ہوا تھا [illegible] میں (۴) جاوداں، آزاد کا مجموعہ نہیں ہے۔ یہ جاں نثار اختر کے مجموعے کا نام ہے۔ مجھے جگن ناتھ آزاد نے بتایا کہ ایک زمانہ میں انھوں نے اس نام سے ایک مجموعہ مرتب کرنا چاہا تھا، جب جاں نثار اختر کا مجموعہ اسی نام سے شایع ہوا تو انھوں نے اس نام کو اپنی فہرست سے خارج کر دیا۔ زور صاحب نے کسی اشتہار میں یہ دیکھ کر کہ جاوداں کے نام سے جگن ناتھ آزاد کا ایک مجموعہ شایع ہونے والا ہے، یہ سمجھ لیا کہ وہ شایع بھی ہو گیا۔

یہ مثالیں محض "نمونۂ کلام" کے طور پر پیش کی گئی ہیں۔

تنقیدی رائیں کچھ تحقیقی شاہکار تو آپ نے دیکھے، اب کچھ تنقیدی رائیں بھی ملاحظہ فرمائیے:۔

جلال۔ "شعر و سخن کے علاوہ علم و فضل اور نثر نگاری سے بھی لگاؤ تھا"

(ملاحظہ فرمایا! جلال کو علم و فضل سے بھی "لگاؤ" تھا!)

ذوق۔ "غالب سے مقابلے رہے اور غزلوں میں وہ ان سے بازی لے گئے"

درد - "ان کی قلندری اور بے نیازی نے ان کو دلی ہی میں جمائے رکھا اور یہی ان کے کلام کی خصوصیت ہے۔"
لچھمی نارائن شفیق - "یقین کے رنگ میں لکھتے تھے۔"
جرأت - "فارسی ترکیبوں کے استعمال سے پرہیز کرتے تھے اور سادگی و سلاست کے باوجود دلکش کلام لکھتے تھے۔"
انشا - "جودت طبع اور تنوع پسندی کے باعث ہر طرح کا کلام لکھا اور ہر میدان میں استادی کی شان دکھائی۔"
مصحفی - "شعر و سخن کے میدان میں مہارت پیدا کی ..... انشا سے تکلیف دہ مقابلہ رہے، لیکن یہ خاموشی کے ساتھ اپنا حلقۂ اثر اور کلام میں اضافہ کرتے رہے۔"
("شعر کے میدان میں مہارت" اور "اپنا حلقۂ اثر اور کلام میں اضافہ کرتے رہے" طرز ادا اور اسلوب تنقید میں مستقل اضافے ہیں)
نظیر - "ان کی نظمیں بہت ہی دلچسپ اور نیچرل شاعری کی علمبردار ہیں۔"
راسخ - "پٹنہ میں اردو شاعری کا دبستان ان کی وجہ سے قایم ہو گیا۔"
آتش - "مشہور استاد اور ایک خاص دبستانِ سخن کے بانی تھے۔"
غالب - "اردو کے بہت بڑے اور مقبول شاعر ہیں۔"
انیس - "ان کی زبان اور قدرت بیان مسلم الثبوت ہے۔ طبیعت میں انکسار اور عادتوں میں اعتدال تھا۔ ان کے کلام میں بھی باوجود استادی اور قدر دانی کے یہی رنگ قایم رہا۔"
(میر انیس کی اس خصوصیت سے مولانا شبلی بھی لاعلم رہے کہ ان کے کلام میں انکسار اور اعتدال ہے اور قدر دانی و استادی کے باوصف یہ رنگ قایم رہا)
میر مہدی مجروح - "مرزا غالب نے ان کے نام کئی خطوط لکھے جو مشہور ہوئے۔ غالب کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ ان کے کلام میں نازک خیالی اور معنی یابی کی فراوانی تھی۔"
تعشق - "امام بخش ناسخ کے شاگرد تھے اور انیس بھی ان کو چاہتے تھے۔ غزل اور مرثیہ دونوں میں استادی کا مرتبہ حاصل تھا۔"
(کیا بے مثل جملہ لکھا ہے کہ "انیس بھی ان کو چاہتے تھے")
عزیز لکھنوی - "قصیدہ نگاری میں سودا اور ذوق کے قریب پہنچ گئے تھے اور غزل میں میر و غالب کے ہم پلہ۔"
عرش ملسیانی - "نثر و نظم دونوں کے دھنی ہیں۔"
جمیل مظہری - "بہار کی جدید شاعری کے علمبردار ہیں۔"
فراق - "اقبال کو استاد مانتے ہیں۔ ردیف و قافیہ کے پابند ہیں اور طرز جدید کے خلاف ہیں۔"
یہ چند تنقیدی رائیں نقل کی گئیں۔ اب غالباً آپ کو بھی اس سے اتفاق ہوگا کہ مرتب نے بچوں، اور مدرسہ ہائے تعلیم بالغاں کے طلبہ کا زیادہ سے زیادہ خیال رکھا ہے۔

ترتیب شعراء مرتب نے دیباچے میں لکھا ہے کہ "شعراء کی ترتیب ان کی تاریخ پیدائش کے لحاظ سے کی گئی ہے"۔ اس سلسلہ میں مرتب نے عجیب عجیب ستم ظریفیوں سے کام لیا ہے۔ (۱) کچھ شاعروں کے نام کے ذیل میں (قاعدے کے مطابق) سنہ ولادت و وفات دونوں درج ہیں۔ (۲) کچھ شاعروں کے نام کے نیچے صرف ایک سنہ لکھا ہوا ہے۔ اب آپ یہ معلوم کرتے رہئے کہ یہ سنہ وفات ہے یا سنہ پیدائش؟ - یہ الجھن اس وقت بڑھ جاتی ہے، جب بعض سنین کے ساتھ قوسین میں لفظ وفات بھی لکھا ہوا ہے۔ مثلاً جرأت کے نام کے ذیل میں (۱۸۱۰) لکھا ہے۔ قوسین میں تصریح کر دی ہے

سنہ وفات ہے لیکن اس کی بھی پابندی نہیں کی ہے۔ قائم کے نام کے ذیل میں کسی تصریح کے بغیر (۱۱۹۵) لکھا ہوا ہے
ن کا سنہ وفات ہے (حاشیہ دستور الفصاحت)۔ (۳) طبعی کے نام کے ذیل میں لکھا ہے "تصنیف ۱۱۷۰ھ" "تصنیف"
لیا مراد ہے، سمجھ میں نہیں آتا، ظاہر ہے کہ تصنیف کے معنی ولادت یا وفات کے تو ہو نہیں سکتے۔ (۴) غواصی اور وجہی
نام کے ذیل میں کچھ لکھا نہیں ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات قابلِ غور ہے کہ جن شعراء کا صرف سنہ وفات لکھا ہے، یا جن کا
خالی چھوڑ دیا ہے، ان کی ترتیب کس لحاظ سے "کی ہے"۔

وانات مرتب نے بعض غزلوں پر عنوان تصنیف فرما کر چسپاں کئے ہیں اور بعض نظموں کے عنوانات میں ترمیم کی ہے۔
اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ غزل نظم بن گئی، اور نظم کو اپنے عنوان سے کوئی علاقہ نہیں رہا۔ مثلاً علی سردار جعفری کے
ے "پتھر کی دیوار" میں صفحہ ۱۵۳ پر ایک غزل ہے۔ سرِ غزل قوسین میں لکھا ہوا ہے (ہند پاک مشاعرے کے موقع پر
ئی) فاضل مرتب نے اس غزل کو "خون کی لکیر" عنوان مرحمت فرمایا ہے۔ اس غزل کا مطلع ہے :-

پھر شمیم گل نوید جانفزا لائی ہے آج
میرے گلشن میں بہار رفتہ پھر آئی ہے آج

یہ غزل مسلسل ہے۔ اب آپ اس عنوان کی مناسبت کو اس "بناسبتی نظم" میں تلاش کرتے رہیئے۔
) محسن کاکوروی کا نعتیہ قصیدہ "سمت کاشی سے چلا......" بہت مشہور ہے۔ خاصا طویل قصیدہ ہے۔ درمیان میں
زل بھی ہے۔ جس کا مطلع ہے :

سمت کاشی سے چلا جانب متھرا بادل　　تیرتا ہے کبھی گنگا کبھی جمنا بادل

کلیاتِ محسن میں اس مطلع کے آغاز میں (غزل) لکھا ہوا ہے۔ مرتب نے اس غزل کو "بادل" عنوان عطا فرما دیا ہے
محسن نے بادل کے موضوع پر ایک نظم کہی ہے!
) کلیاتِ محسن میں ایک مثنوی ہے، جس کا تاریخی نام "نگارستانِ الفت" ۱۲۹۳ھ ہے۔ عنوان کی مکمل عبارت یہ ہے :-

"نگارستان الفت - المعروف - بہ پیاری باتیں"

مرتب نے اس کو از راہ کرم "عشق و محبت کی بےچینی کا نقشہ" کا عنوان بخشا ہے۔ ناواقف آدمی سمجھے گا کہ یہ مہمل
ان محسن کا قایم کیا ہوا ہے۔
) انتخاب میں ساحر لدھیانوی کی نظم کا عنوان "شکست زنداں" لکھا ہوا ہے۔ اس کے پہلے بند کا شعر یہ ہے :-

خبر نہیں کہ بلاخانۂ سلاسل میں،　　تری حیات ستم آشنا پہ کیا گزری

اب آپ یہ سوچتے رہیئے کہ شاعر کا مخاطب کون ہے؟ جب ساحر کا مجموعۂ کلام "تلخیاں" دیکھیں گے تو معلوم ہوگا کہ
شکست زنداں" کی سرخی کے نیچے یہ ذیلی عنوان بھی موجود ہے (چینی شاعر یانگ سو کے نام) تب مشکل آسان ہوگی۔
) انتخاب میں روش صدیقی کی نظم کا عنوان "چشمۂ شاہی سری نگر کشمیر" ہے۔ میں نے کئی بار نظم پڑھی۔ نظم کو چشمۂ شاہی سے
علاقہ ہی نہیں معلوم ہوا۔ اتفاقاً روش سے ملاقات ہوئی، ان سے معلوم ہوا کہ نظم کا اصل عنوان "ابدی خواب" ہے،
ور ذیلی عنوان "چشمۂ شاہی کا ایک تاثر" ہے۔ اس نظم کا آخری مصرع ہے :-

"زندگی کو ابدی خواب بنا دیں اے دوست"

ہیئت متعدد نظمیں اس طرح درج ہیں کہ ان کی ہیئت یا تو بدل گئی ہے یا بگڑ گئی ہے۔ مثلاً صفحہ ۴۳۴ پر آل احمد سرور کی ایک
نظم "حرم کوہ کنی" درج ہے۔ یہ نظم دراصل بہ صورت مربع ہے، اس کو مثنوی کی طرح لکھا گیا ہے۔ اس کے برخلاف

صفحہ ۹۰ ا پر جگت موہن لال رواں کی ایک نظم بہ عنوان "لاوارث بچہ" دراصل بہ صورت مثنوی ہے، اس کو مربع بنا دیا ہے۔ اس میں لطیفہ یہ ہوا کہ نظم میں ۱۳ شعر ہیں۔ ۵ بند تو ۴، ۴ مصرعوں کے مکمل ہو گئے، اب ۲ مصرعے بچے، لہذا درمیان میں ایک بند ۲ مصرعوں کا بنا دیا عجیب "کٹ بگڑی" صورت بن گئی کہ ۵ بند ۴، ۴ مصرعوں کے ہیں اور درمیان میں ایک بند ۲ مصرعوں کا۔

جذبی کی ایک نظم بہ صورت مربع ہے۔ اس میں صرف اتنی ترمیم کی گئی ہے کہ ۴ بند تو ۴، ۴ مصرعوں کے رہے اور درمیان میں ایک بند ۸ مصرعوں کا مجموعہ بن گیا۔

صفحہ ۴۰ ۵ پر سراج کا ایک مستزاد ہے۔ اس میں بس اتنا تصرف کیا گیا ہے کہ درمیان میں سے ایک مصرع حذف کر دیا۔ وہ مصرع یہ ہے (اے سرد سہی داغ جدائی کی خبر لے — رکھ عزم تماشا) اس ترمیم سے ۳ شعر تو مکمل رہے۔ ایک مصرع تنہا رہ گیا یہ بھی ہیئت میں ایک اضافہ ہے۔

خواجہ میر درد کی ایک غزل کے تین شعر درج کئے ہیں اس کا آخری شعر یہ ہے:-

جس طرح ہوا اسی طرح سے — پیمانۂ عمر بھر گئے ہم

اس سے پہلے کا شعر شامل انتخاب نہیں ہے حالانکہ دونوں شعر قطعہ بند ہیں ان کی صحیح صورت یہ ہے:-

تھا عالم جبر کیا بتائیں — ق — کس طور سے زیست کر گئے ہم
جس طرح ہوا اسی طرح سے — پیمانۂ عمر بھر گئے ہم

غالباً مرتب کی رائے میں قطعہ بند اشعار میں کوئی معنوی تسلسل نہیں ہوتا ہے۔

حالی کے مسدس کا جو انتخاب دیا گیا ہے، اس میں ۳ بند تو ۶، ۶ مصرعوں کے ہیں اور مکمل۔ ایک بند صرف ۴ مصرعوں کا ہے۔

جاں نثار اختر کی نظم "خاموش آواز" میں بس اتنا تصرف کیا گیا کہ ۲ بندوں کو مقدم و موخر کر دیا ہے (ملاحظہ ہو جاوداں) غالباً مرتب نے محسوس کیا ہوگا کہ شاعر نے ترتیب کچھ ٹھیک نہیں رکھی ہے۔

انتساب اشعار

کئی جگہ انتساب اشعار اور صحت اشعار کی طرف سے نہایت بے پروائی برتی گئی ہے۔ مثلاً:-

مرزا مظہر کے انتخاب میں یہ شعر بھی شامل ہے:-

نہ تو ملنے کے اب قابل رہا ہے — نہ مجھ کو وہ دماغ و دل رہا ہے

یہ شعر مظہر کا نہیں، یکرنگ کا ہے۔ ملاحظہ ہو نکات الشعراء، تذکرۂ ریختہ گویاں، چمنستان شعراء۔

انشاء کے انتخاب میں یہ شعر بھی موجود ہے:-

یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قرباں
وہی ذبح بھی کرے ہے وہی لے ثواب الٹا

مرزا محمد عسکری صاحب مرحوم، مرتب "کلام انشا" نے اس غزل پر حسب ذیل حاشیہ لکھا ہے۔

"مطبوعہ نسخوں اور آب حیات آزاد میں اس غزل میں ایک شعر یہ بھی ہے، جو انشا کا نہیں مصحفی کا ہے۔ یہ عجیب ماجرا..... ثواب الٹا۔ انشا کے کسی قلمی نسخے میں یہ شعر نہیں ملتا۔" (ص ۲۷)

خواجہ میر درد کا یہ شعر بھی توجہ طلب ہے:-

اخفائے راز عشق نہ ہو آب اشک سے — یہ آگ وہ نہیں جسے پانی بجھا سکے

پہلا مصرع اسی طرح مشہور ہے۔ دیوان درد نسخۂ نظامی میں بھی اسی طرح ہے۔ لیکن نسخۂ خواجہ محمد شفیع میں صحیح صو

درج ہے (اطفائے نارِ عشق نہ ہو آبِ اشک سے) مرتب صاحب ذرا غور فرماتے تو ان کو محسوس ہوتا کہ پہلے مصرع کے "آبِ اشک" اور "اخفائے رازِ عشق" کو دوسرے مصرع سے کوئی معنوی ربط نہیں ہے۔ ایسے مسامحات اور اشعار میں بھی ہیں۔

اس انتخاب میں ایسے مصرعوں کی بہتات ہے جو یا بحر سے خارج ہیں یا بری طرح مسخ ہوگئے ہیں۔ بعض جگہ ایسی دلچسپ ترمیمیں ہیں کہ پڑھ کر لطف آجاتا ہے۔ مثلاً:۔

پھر گیا پانی اپنے گھر کی طرف (پانی، پانی بن گیا)

خطا تو دل کی تھی قابل بہت سی مار کھانے کی (ذوق)

صحیح یوں ہے :۔ خطا تو دل کی تھی قابل بہت سی مار کھانے کے

دھونکے ہے دم کو اپنے کہ جوں کھال کو کہار (سودا) لہار ہونا چاہئے۔

یہ کتاب مکتبۂ جامعہ کے اہتمام سے چھپی ہے ———— میں نے مکتبہ کی کسی کتاب کو پہلی بار اتنا غلط چھپا ہوا دیکھا ہے۔ اگر اس کے پروف کو مکتبۂ جامعہ والوں نے ہی پڑھا ہے تو یہ کتاب مکتبہ کے لئے باعثِ شرم ہے۔ البتہ اگر خود مرتب نے اس ذمہ داری کو پورا کیا ہے تو پھر نہ مقام تعجب ہے نہ جائے افسوس۔

انتخاب شعراء و انتخاب کلام شاعروں کے انتخاب میں اور ان کے کلام کے انتخاب میں معیاری بدذوقی سے کام لیا گیا ہے۔ مرتب نے دعویٰ کیا ہے کہ اس انتخاب میں "اردو کے بہترین اور اپنے دور اور مکتبِ خیال کے نمایندہ شاعر شامل ہیں" ذرا ذیل کی فہرست پر بھی ایک نظر ڈال لیجئے (یہ فہرست مکمل نہیں ہے) لچھمی نراین شفیق، چندولال شاداں۔ میر شمس الدین فیض۔ میر علی اوسط رشک، گردھاری پرشاد باقی، سرشار، نوح ناروی، اثر رام پوری، حامد اللہ افسر، اختر اورینوی، آل احمد سرور، نازش پرتاب گڑھی۔

جی ہاں یہ سب اردو کے بہترین اور اپنے اپنے دور کے نمایندہ شاعر ہیں۔ ان کی فہرست خاصی لمبی ہے۔ آپ کو یہ پڑھ کر تعجب ہوگا کہ نئے نظم گو شعراء میں اختر الایمان نام کا کوئی شاعر نہیں ہے۔ نہ پرانوں میں ریاض خیرآبادی کوئی شاعر تھے۔ بہت سے اچھے شعراء کا انتخاب کسی مجبوری کی بنا پر شایع نہیں کیا جاسکا ہے۔ مجبوری کا تعلق اکیڈمی سے ہے پڑھنے والوں سے نہیں ہے جس انتخاب میں اصغر، فانی، حسرت، اختر شیرانی، یگانہ، چکبست، آرزو، اقبال، اکبر کا کلام شامل نہ ہو اس کو اردو شاعری کا نمایندہ انتخاب کہنا اردو ادب کی توہین کرنا ہے۔

بیشتر شعراء کے کلام کا انتخاب کور ذوقی اور بدمزاقی کا آئینہ دار ہے۔ اس کا اندازہ اس سے کیجئے کہ داغ کے انتخاب میں یہ شعر بھی شامل ہے (اس سے مرتب کے ذوقِ بلند کا اندازہ کیا جاسکتا ہے)۔

ہم نے ان کے سامنے اول تو خنجر رکھ دیا
پھر کلیجہ رکھ دیا، دل رکھ دیا، سر رکھ دیا

عزیز لکھنوی کو "غزل میں میر و غالب کا ہم پلہ" لکھا ہے، ان کے انتخاب میں یہ غزل بھی شامل ہے :۔

کبھی حوصلے دل کے ہم بھی نکالیں ادھر آؤ تم کو گلے سے لگالیں،
بھلا ضبط کی بھی کوئی انتہا ہے کہاں تک طبیعت کو اپنی سنبھالیں
یہ مانا کہ آزردہ تم سے ہمیں تھے مگر آؤ اب ہم تمہیں کو منالیں
کہو بزمِ جمشید کے ساقیوں سے فقیرِ درِ میکدہ کی دعا لیں
عزیز اپنا زخمِ جگر تو دکھا دیں مگر دونوں ہاتھوں سے وہ دل سنبھالیں

بے امتیازی کا یہ عالم ہے کہ جاں نثار اختر کی ایک نظم کے لئے ۔۸ صفحے وقف کر دئے ہیں ۔ میر شمس الدین فقیر کی دس غزلوں کا انتخاب دیا گیا ہے ۔ فراق کی صرف تین غزلیں درج ہیں اور کسی انتخاب کے بغیر ۔ یہی کارروائی جگر صاحب کے ساتھ فرمائی ہے ۔ حالانکہ جگر اور فراق کی متعدد غزلوں کے صرف منتخب اشعار درج کرنا چاہئے تھے ۔ پوری پوری غزلیں نقل کر دینے سے انتخاب کا مقصد تو پورا نہیں ہوتا نہ ان شاعروں کی صحیح نمایندگی ہوتی ہے ۔ انیس ، فراق ، جوش ، یگانہ کا شمار اچھے رباعی گو شعرا میں ہے ۔ اس طرف کوئی توجہ نہیں فرمائی ہے ۔ یہ فرض کر لیا ہے کہ صرف امجد اردو میں پہلے اور آخری رباعی گو ہیں ۔

اس انتخاب کے مرتب محقق ہونے کے علاوہ اردو کے مشہور ادیب اور استاد بھی ہیں ۔ ذیل میں ان کے کچھ جملے نقل کرتا ہوں اس سے ان کی ادبی گراں مایگی کا کچھ اندازہ کیا جا سکتا ہے ۔

"شعرا کی ترتیب ان کی تاریخ پیدائش کے لحاظ سے کی گئی ہے" (ص ۱۳)
"اپنے شہر کے باغوں اور محلات اور محبوبوں پر تفصیلی نظمیں لکھیں" (ص ۲۲)
"۲۸ سال کی عمر میں مسند سجادگی پر بیٹھے" (ص ۵۸)
("مسند سجادگی لغت میں اضافہ ہے)
"مشہور کر دیا تھا کہ مرزا مظہر نے ان کو دیوان لکھ دیا ہے" (ص ۶۲)
"ہر طرح کا کلام لکھا" (ص ۸۳)
"آگرے میں اپنا قصر الادب قایم کیا" (ص ۱۸۴)
"مولانا سید سلیمان ندوی نے حکیم الشعرا کا لقب مشہور کیا" (ص ۱۹۱)
"علی گڑھ سے ایم اے کا امتحان کامیاب کیا" (ص ۲۷۴)
"پہلے لاہور میں کلرک کی نوکری لی" (ص ۲۲۹)
"میٹرک بدرجہ اول کامیاب ہوئے" (ص ۲۳۴)
"مولانا ضیا القادری کے زیر نظر ۱۹۳۰ء میں شاعری شروع کی" (ص ۲۸۴)
کہاں تک جملے نقل کئے جائیں ۔ ع　　سفینہ چاہئے اس بحر بیکراں کے لئے

(تحریک)

---

(۳)

ٹیگور کی نظمیں اور فراق کے غیر محتاط ترجمے

(شانتی رنجن بھٹا چاریہ)

فراق گورکھپوری نے رابندر ناتھ ٹیگور کی ایک سو ایک نظموں کا اردو ترجمہ ساہتیہ اکاڈمی دلی کے لئے کیا ہے جن میں سے چند ماہنامہ "آج کل" (ٹیگور نمبر) میں شایع ہوئے ۔ ان نظموں پر ایک نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے بنگلہ کی مدد ہی سے یہ ترجمے کئے ہیں ۔ لیکن ان ترجموں کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ یہ تمام تر لفظی ترجمے ہیں ۔ نظموں کا ترجمہ کرنا بڑا مشکل کام ہے ۔ کیونکہ شعری ادب کا مزاج نہایت نازک ہوتا ہے اور ترجمے میں اس بات کا خیال رکھنا مترجم کے لئے سب سے

زیادہ ضروری ہے کہ اس کو پڑھنے کے بعد شاعر کا حقیقی مدعا سمجھ میں آجائے، فراق نے یہ ترجمے منظوم نہیں کئے ہیں، پھر بھی وہ
ٹیگور کے خیالات کی ترجمانی وہ صحیح طور پر نہیں کرسکے، مثلاً :-

(۱) "سونے کی ناؤ"

یہ ٹیگور کی ایک مشہور نظم ہے۔ اس نظم کے ترجمہ میں بڑی کمزوری یہ ہے کہ فراق نے اس کے کردار کو مذکر کی بجائے مونث
سمجھ لیا ہے۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں (۱) ندی کنارے اکیلے بیٹھی ہوں۔ (۲) ایک چھوٹے سے کھیت میں میں اکیلی بیٹھی ہوں وغیرہ —
بنگلہ زبان میں "بیٹھا ہوں" اور "بیٹھی ہوں" میں کوئی فرق نہیں ہے اور شاید اسی لئے فراق نے یہ غلطی کی ہے، حالانکہ یہاں
کردار مذکر ہے۔ پہلے بند کے تیسرے مصرع میں فراق کہتے ہیں " دھان ڈھیر کا ڈھیر کٹ چکا ہے اور تولا جا چکا ہے" جہاں تک
دھان کے کٹ جانے کا تعلق ہے وہ درست ہے لیکن ابھی دھان تولا نہیں گیا ہے۔ اس لئے " تولا جا چکا ہے" کہنا غلط ہے
اور غیر ضروری اضافہ ہے۔ اسی بند کا تیسرا مصرع یوں لکھا گیا ہے" دھان کے کھیتوں کو کاٹتے ہوئے آگے بڑھ گئی تھی" حالانکہ
ٹیگور کہتے ہیں " دھان کاٹتے کاٹتے بارش آگئی"۔

فراق نے چوتھے بند کے پہلے مصرع کا ترجمہ کیا ہے، تم کون ہو، کہاں، کس دیس کو جارہے ہو؟ - لیکن ٹیگور " تم کون ہو"
کا سوال نہیں کرتا، چونکہ شاعر کا خیال ہے کہ وہ اس آنے والے کو پہچانتا ہے اس لئے " تم کون ہو" کا سوال نہیں کرتا صرف پوچھتا
ہے " تم کہاں کس دیس کو جارہے ہو" لہذا " تم کون ہو" کا سوال غیر ضروری ہے۔

فراق کا ایک اور ترجمہ ہے" اتنے دنوں تک اس ندی کے کنارے جس دھان کو میں کھوئی ہوئی تھی"۔ لیکن ٹیگور کے
مصرع کا مطلب یہ نہیں ہے بلکہ یوں ہے :- " اتنے دنوں تک ندی کنارے جس دھان میں میں بھولا ہوا تھا" یعنی جس دھان کے
خیال میں میں گم تھا۔ جس سونے کی فصل میں میں مگن تھا وغیرہ۔

(۲) "پرانا نوکر"

یہ بھی ٹیگور کی ایک مشہور نظم ہے۔ اب اس نظم کے ترجمے پر غور کیجئے :-

فراق کا ترجمہ ہے :- " اگر کچھ کھوجاتا ہے تو گھر والی کہتی ہے کہ کیشٹا بیٹا ہی چور ہے" ہر زبان کا ایک مخصوص مزاج ہوتا ہے
ترجمے میں اس مزاج، اس طنز، اس خیال کی ترجمانی ضروری ہے ورنہ اس میں کشش باقی نہیں رہتی۔ لیکن یہ مصرع لفظی
ترجمہ کے لحاظ سے درست ہے اور نہ ہی اس میں وہ طنز کی عکاسی کی گئی ہے جو ٹیگور کے مصرع میں ہے۔

بنگلہ کا مصرع ہے :- " جا کچھو ہراے گنّی بولیں، کیشٹا بیٹائی چور"۔ فراق کہتے ہیں " اگر کچھ کھوجاتا ہے"۔ اور ٹیگور کہتے ہیں :-
" جو کچھ کھوجاتا ہے"۔ " اگر کچھ کھوجاتا" میں شک وشبہ کی گنجائش موجود ہے۔ بہت ممکن ہے کچھ نہ کھوجائے۔ لیکن " جو کچھ کھوجاتا ہے"
سے صاف ظاہر ہے کہ اب تک کافی چیزیں کھوئی جاچکی ہیں اور جو کچھ بھی کھوجاتا ہے اس کے سلسلہ میں بیگم فرماتی ہیں کہ کیشٹا ہی چور
ہے۔ اب غور طلب ہے " کیشٹا بیٹا ہی"۔ اس کا تعلق زبان کے مزاج سے ہے۔ بنگلہ میں " بیٹا" کے لفظی معنی " مردوا" ہے۔ لیکن اس
لفظ کے استعمال میں ایک نفرت، ایک غصہ کا اظہار پوشیدہ ہے اور یہاں " کیشٹا بیٹا" کہنے سے مطلب " کمبخت کیشٹا" یا " نالائق کیشٹا"
وغیرہ ہے۔ یعنی " کیشٹا بیٹا" کہکر کیشٹا سے نفرت اور غصہ کا بھرپور اظہار کیا گیا ہے۔ اب غور کیجئے " گنّی" کا ترجمہ " گھر والی" پر گنّی۔
"گرھنی" یعنی گھر کی مالکن کی بگڑی شکل ہے۔ اس لفظ میں ایک طنز چھپا ہے۔ اس طنز کا خیال رکھتے ہوئے ترجمہ میں محترمہ بیگم صاحبہ
وغیرہ کا استعمال بہتر ہوتا۔ چونکہ ٹیگور یہاں واضح کرنا چاہتے ہیں کہ بیگم صاحبہ ہمیشہ نوکر سے ناراض رہتی ہیں اور ہمیشہ اس

قریب پر الزامات لگاتی رہتی ہیں۔ اُسے ایک آنکھ بھی نہیں دیکھ سکتیں۔ ان تمام باتوں کا خیال رکھتے ہوئے اگر ترجمہ اس طرح کیا جاتا "دیکھو : کچھ ٹیگور کے خیال کی ترجمانی ہو جاتی ۔" جو کچھ بھی کھو جاتا ہے۔ بیگم فرماتی ہیں کہ کمبخت کیشٹا ہی چور ہے"۔

ایک اور مصرع میں فراق کہتے ہیں "جتنی جلدی مچاتا ہوں اتنا ہی وہ لاپتہ رہتا ہے، دیش بھر میں ڈھونڈتا پھرتا ہوں" لفظی طور پر یہ ترجمہ صحیح ہے لیکن مفہوم ادا نہیں ہوتا۔ ٹیگور کہنا چاہتے ہیں کہ کام جتنا ضروری ہوتا ہے وہ (نوکر) اتنا ہی دیر لگا دیتا ہے۔ نہ معلوم کہاں غائب رہتا ہے کہ ڈھونڈتے ڈھونڈتے پریشان ہو جاتا ہوں۔ دیش بھر میں ڈھونڈنا یا ساری ریاست میں ڈھونڈنا وغیرہ بنگلہ زبان کے محاورے ہیں، جس طرح اُردو میں ڈھونڈتے ڈھونڈتے ناک میں دم آجانا یا گدھے کے سینگ کی طرح غائب رہنا وغیرہ۔

ان دو مصرعوں پر غور کیجئے :۔

(۱) اتنے دن بعد پردیس میں آکر لگتا ہے پران نہیں لگیں گے۔

(۲) اس کے چہرے کو دیکھ کر جی بھر آتا ہے وہ جیسے میری دولتِ عظیم ہو۔

یہاں حالات یہ ہیں، مالک تیرتھ کر کے دیس آیا ہے اور چیچک کی بیماری سے بستر پر نڈھال پڑا ہوا ہے ـــــ ان کا پرانا نوکر ساتھ ہے، وہ نوکر سے کہتے ہیں "اب تو جینے کی امید نہیں ہے"۔ "پران لگنا" سے مطلب "جی لگنا" یا "طبیعت لگنا" وغیرہ ہوتا ہے لیکن اس سے "جینے کی امید نہیں ہے" کا اظہار نہیں ہوتا۔ دوسرے مصرع میں "جی بھر آنا" کے معنی اُردو میں عام طور پر "اداس ہو جانا" یا "غمگین ہو جانا" کے ہوا کرتے ہیں۔ لیکن ٹیگور اُداس ہونا یا غمگین ہونا نہیں کہتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ ایسے وقت جبکہ بیماری سے مالک بستر پر پڑا ہوا ہے اپنے پرانے خادم کو دیکھ کر اس کی ہمت بندھ جاتی ہے اور وہ محسوس کرتا ہے کہ یہ معمولی پرانا نوکر اس کے لئے دولتِ عظیم ہے۔ اس لئے ان دونوں مصرعوں کو یوں ہونا چاہئے تھا :۔

(۱) آخر کار پردیس آکر شاید زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔

(۲) اس کی صورت دیکھ کر دل کی ہمت بندھتی ہے جیسے وہ دولتِ عظیم ہے۔

نظم کے آخری مصرع میں "آج ساتھ میں نہیں ہے وہ قدیم رفیق، میرا پرانا نوکر"۔ یہاں "چیر ساتھی" کا ترجمہ فراق نے "قدیم رفیق" کیا ہے جو درست نہیں ہے۔ اس کا صحیح ترجمہ "ہمیشہ کا ساتھی" ہونا چاہئے۔

(۳) "اُروشی"

تیسری نظم ہے۔ "اُروشی" کے سلسلہ میں فراق نے فٹ نوٹ لکھا "اوشا یعنی شفق کی دیوی"۔ بنگلہ میں "اُربشی" کہتے ہیں، شاید ہندی میں "اُروشی" کہا جاتا ہوگا۔ خیر یہ کوئی بحث طلب مسئلہ نہیں ہے۔ لیکن بحث طلب ہے "اُروشی ـــ اوشا، یعنی شفق کی دیوی"۔ اوشا کے معنی The Dawn یعنی پربھات، یا نمودِ صبح ہے اور ہندو دیومالا (Mythology) میں سنہری دیوی "بانا" کی بیٹی اور "انی اودھا" کی بیوی ہے۔ لیکن اس "اوشا" کا کوئی تعلق "اروشی" سے نہیں ہے۔ پھر اس فٹ نوٹ سے کیا مطلب۔ ٹیگور کی نظم کا "اوشا" سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ "اروشی" نام ہے سورگ کی ایک نرتکی (رقاصہ) کا جس کا تعلق اِندر کے دربار سے ہے۔ ایک حسین رقاصہ جو دلوں کو گرماتی ہے اور جس کے حسن سے یہ تینوں جہاں روشن ہے۔ جس کے لئے سب ہی دیوانے ہیں، ٹیگور نے ایک خط میں "اربشی" کے سلسلہ میں لکھا ہے "یاد رکھنا چاہئے "اروشی" کون ہے؟ وہ اندر کی اِندرانی (بیوی) نہیں ہے، بیکنٹھ (جنت) کی لکشمی نہیں ہے، وہ سورگ کی نرتکی (رقاصہ) ہے اور دیولوک کی امرت پینے کی محفل کی ساتھی ہے ـــ اس سے صاف ظاہر ہے کہ "اُربشی" کا کوئی تعلق "اوشا" سے نہیں ہے، جیسا کہ فراق نے ظاہر کیا ہے۔

دوسرے بند کے دوسرے مصرع کا ترجمہ فراق نے یوں کیا ہے "کب تم پھول آنکھیں اُر دشی" — یوں ہونا چاہئے:۔ "کب تم کھِل اٹھیں اُروشی"۔

(۴) "نمایندہ"

تیسرے مصرع کا ترجمہ یہ ہے :۔ "کائنات کے سرچشمے کے ساتھ مل کر تم کو خوش ہو جانا تھا"۔ ٹیگور کہتے ہیں "کائنات کے سرچشمے کے ساتھ مل کر تم نے خوش ہو جانا سیکھا تھا"۔ دوسرے بند کے آخری مصرع میں "تال بن" کا ترجمہ فراق نے "اس تال" کیا ہے جبکہ "تال بن" کے معنی "تاڑ کے درختوں کا جنگل ہے"۔

تیسرے بند کے پہلے مصرعہ کا ترجمہ یہ ہے " یہ دیکھو اُس بھری صبح کی روشنی بن میں کانپ رہی ہے"۔ درست ترجمہ یہ ہوگا " یہ جو سرما کی روشنی جنگل میں تھرتھرا رہی ہے"۔ اسی بند کا تیسرا مصرع "تمہارا اور میرا من اور گزرنے والے لمحے سب کھیل رہے ہیں"۔ کے بجائے یوں ہونا چاہئے :۔ "تمہارا اور میرا من ہمیشہ کھیل رہے ہیں"۔ چوتھے بند کے دوسرے مصرع کا ترجمہ یہ ہے :۔ "میرے دل کے ذریعہ سے اپنی مراد مانگو"۔ حالانکہ ٹیگور کہتے ہیں: "تم اپنی آرزو کو میرے دل کے ذریعے جانچو"۔

(۵) "نجات"

اس نظم کے آخری بند کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے :۔
"میری مجاز پرستی اور میرے رشتہ ہائے تعلقات نجات کے روپ میں جگمگا اُٹھیں گے میرا پریم بھگتی کے روپ میں پھیلا ہوا رہے گا"
اس بند کا ترجمہ یوں ہونا چاہئے :۔
"میرا موہ (اندھی چاہت) نجات بن کر جگمگائے گا، میرا پریم بھگتی بن کر پھیلا ہوا رہے گا"۔

(۶) "دیدی"

اس نظم کے ترجمہ میں حسب ذیل باتیں کھٹکتی ہیں :۔
(۱) "دن میں سینکڑوں بار، اس کا پیتل کا کنگن (پیتل) کی تھالی پر بجتا ہے جھن جھن"۔
فراق نے کنگن کے بجنے کی آواز کو "جھن جھن" لکھا ہے۔ ہاتھ کے کنگن سے ٹکرانے پر جو آواز پیدا ہوتی ہے اس کیلئے "جھن جھن" کے بجائے "ٹھن ٹھن" کہنا زیادہ موزوں ہے اور ٹیگور نے بھی کنگن کے ساتھ "ٹھن ٹھن" لکھا ہے۔
دوسری بات یہ ہے کہ چھوٹے بھائی کا دیدی کے پیچھے پیچھے آنے کے سلسلہ میں فراق نے "پالتو جانوروں کی طرح پیچھے آکر" کہا ہے ؟ درست ہے، کیونکہ پالتو جانور بھی پیچھے پیچھے آتے ہی ہیں لیکن اعتراض صرف یہ ہے کہ ٹیگور نے "پالتو پرند" کی مثال دی ہے۔

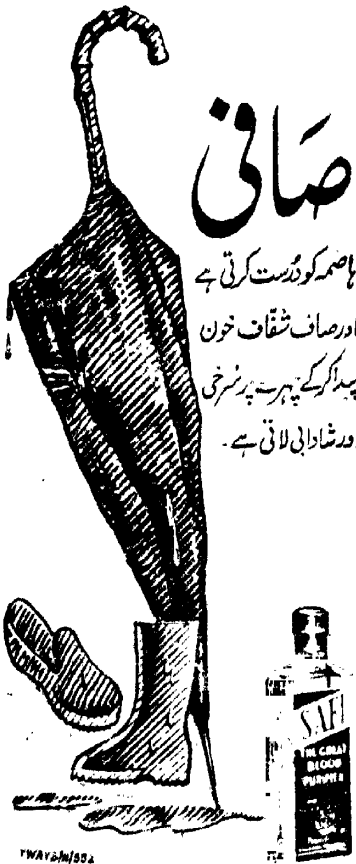
آخر میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ میں نے فراق کے ان ترجموں پر محض اس لئے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے کہ ساہتیہ اکاڈمی ٹیگور کے ترجمہ کو کتابی شکل میں شایع کرنے جا رہی ہے اور اس میں کوئی غلطی نہ ہونا چاہئے، میں امید کرتا ہوں کہ جناب فراق ان تمام نظموں پر ایک بار نظر ڈالیں گے تاکہ صحیح معنی میں اُردو والے ٹیگور کو سمجھ سکیں۔

ادب و تنقید کی معیاری کتابیں

اُردو تنقید پر ایک نظر ... (پروفیسر کلیم الدین احمد) .... صہ
سخنہائے گفتنی ... (" ") .... صہ
ادب کیا ہے ؟ .... (ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی) .... عہ
ادب کا مقصد ..... (" ") .... سے
اُردو میں تنقید .... (ڈاکٹر احسن فاروقی) .... سے
قدو نظر .... (اختر اورینوی) ...... للعہ
نقش حالی، حصہ اول .... صہ
نقش حالی، حصہ دوم .... ٹے
نقوش افکار ..... (مجنوں گورکھپوری) ..... بے
روایت اور بغاوت ... (احتشام حسین) ...... للعہ
ذوق ادب و شعور ..... (" ") .... سے
تنقیدی جائزے .... (" ") .... سے
تنقیدی نظریات .... (" ") .... صہ
تنقیدی اشارے .... (آل احمد سرور) ..... سے
ادب و نظر .... (" " ") .... للعہ
نئے اور پرانے چراغ ... جدید اڈیشن .... صہ
مقدمہ شعر و شاعری حالی .... عہ
ادبی تنقید ...... (ڈاکٹر محمد حسن) ..... للعہ
مطالعہ حالی ... (ناظر کاکوروی و شجاعت علی) ... للعہ
مطالعہ شبلی .... (" " ") ... للعہ
اکبرنامہ .... (عبدالماجد دریابادی) .... سے
امراؤ جان ادا ... (مرزا رسوا) .... سے
طلسم اسرار .... (" ") .... عہ
فلسفۂ اقبال .... (جدید اڈیشن) عبدالقوی ..... عہ
بہار میں اُردو زبان کا ارتقاء (اختر اورینوی) .... عہ
آتشِ گل ...... (جگر مرادآبادی) ...... صہ
ادبی خطوط غالب ... (مرزا عسکری) ...... للعہ

(چوتھائی قیمت پیشگی آنا ضروری ہے)
منیجر نگار، لکھنؤ

تنقید اور زندگی

(صابر شاہ آبادی)

ناقدوں کے بعض انتہا پسندانہ نظریات کی وجہ سے اُردو ادب میں ٹھیراؤ سا آگیا ہے سو یاں تنقید کے بنیادی اصول مقرر کرنے پر بھی غور کیا جا رہا ہے ۔ یہ سچ ہے کہ تنقید کا اب تک کوئی قطعی اصول مقرر نہیں کیا گیا لیکن اس کا بڑا سبب زندگی کی وہ بڑھتی ہوئی پیچیدگیاں ہیں جن پر کوئی بندھا ٹکا اصول منطبق نہیں ہو سکتا ، فطرت کے مطالبے ، سماج کے تقاضے ، مختلف محرکات ، یہ کچھ ایسی پیچیدہ حقیقتیں ہیں کہ ان کے نفسیاتی تجزئے کے بعد بھی کوئی ایسا اصول مقرر نہیں کیا جا سکتا جس پر زندگی کو چلایا جا سکے ۔

اجتماعی کوششوں سے فطرت کو قابو میں لایا جا سکتا ہو کہ نہ ہو، لیکن یہ واقعہ ہے ہم فی الحال قابو نہیں پا سکے ہیں ۔ بعض نقاد اس مبہم حالات سے پریشان ہونے کی ضرورت نہیں سمجھتے کیونکہ ان کی نگاہ میں زندگی اسی طرح ترقی کرتی آئی ہے ، اس نظام زندگی یا عقیدہ کی بنیاد خواہ ہیگل کی فکری جدلیت پر ہو یا مارکس کی مادی جدلیت پر ، لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ کشمکش اور تضاد کی محض ترجمانی اس کا علاج کیونکر ہو سکتی ہے ۔ اس کے جواب میں اب تک جو کچھ کہا گیا ہے وہ غیر واضح ہونے کے علاوہ عقلاً ناقابل قبول بھی ہے اور تاریخ عالم بھی اس ترتیب ارتقا کی تردید کرتی ہے ۔ لہٰذا ادب میں یہ تضاد اس وقت جاری رہیگا جب تک ادب کو زندگی کے ترجمان ہونے کی بجائے اُسے زندگی کا رفیق نہ سمجھا جائے ۔

"تاریخ شاہد ہے کہ " زندگی " نے انسان کی شعوری و پیہم کوششوں کے بغیر کبھی ترقی نہیں کی اور نہ آیندہ ممکن ہے اسلئے ادیب و نقاد کو ماحول کا رہبر بھی سمجھنا چاہئے جو کبھی ماحول جذبات کا رخ پھیر دیتا ہے اور کبھی جذبات کا رخ ۔ مارکس کے کہنے کے مطابق "شعور" اگر حقیقتاً ماحول کے تابع ہوتا تو ادب کے ذریعہ سے نہ عہد زوال میں عروج کی کوششیں ہوتیں نہ عہد غلامی میں آزادی کی ۔ نہ انقلاب آتے نہ حالات بدلتے ۔ نہ مذہبی پیدا ہوتیں نہ زندگی ترقی کرتی ، نہ شعر و موسیقی کی قدیم بھدی شکلیں فنون لطیفہ بنتیں ، نہ فنی مظاہر عصری تقاضوں سے بلند ہوتے ۔ غرض شعور کو ماحول کے تابع بتانا جدلیاتی مادیت کی تائید بیجا کا نتیجہ ہے جس میں انسانی شعور و ارادہ جیسی اہم صلاحیتوں کی کوئی حقیقت و حرمت نہیں ہے ۔

چونکہ مارکس نے بعض مقامات پر غیر مادی حقایق کی اہمیت بھی تسلیم کی ہے اس لئے ممکن ہے اس نے قدیم یونانی مفکروں کی " روحانیت " کی تردید کے لئے شعور پر مادے کو ترجیح دی ہو اور لوگوں نے اس کے قول کا وہ مطلب لے لیا ہو جو ابھی بیان کیا گیا ہے ۔

بہرطور ادب جیسی عظیم و عالمگیر قوت کو زندگی کی معاشی و سماجی تقاضوں کی ترجمانی کے لئے وقف کر دینا پیٹ بھری کے علاوہ گھاٹے کی بات بھی ہے ، کیونکہ اس طرح ایک طرف تو انسانیت کی اعلیٰ و صالح قدریں دم توڑ دیں گی ، اور دوسری طرف ادب کی جمالیاتی کشش بھی ختم ہو جائے گی ۔

ظاہر ہے کہ معاشی احوال کی ترجمانی کرکے ادب زندگی کے ایک شعبہ کی تکالیف تو پیش کر سکے گا لیکن اس کا علاج نہ کر سکے گا اور چونکہ محض معاشی تکالیف کی نشاندہی زندگی کی حقیقی خدمت نہیں ہے اس لئے ادیب و نقاد پر حقیقی فرض

سے بلند نہ ہونے کی پابندی لگانا مناسب اقدام نہیں ہے۔
اگر قدیم انسان اپنے شعور سے کام لینے کی بجائے ماحول کا غلام بن کر رہ جاتا اور بغاوت نہ کرتا تو کیا اس کا جنسی جذبۂ ازدواج کے بلند درجہ تک پہونچ سکتا تھا؟! ہرگز نہیں! تو پھر کیوں نہ نقاد کو ماحول سے بلند ہو کر زندگی کو فروغ دینے کا موقع دیا جائے۔ اگر کسی وقت معاشی آسودگی عام ہو گئی تو اس وقت اشتراکی ادیب، ادب سے کیا کام لیں گے۔ کیا معاشی اطمینان کے بعد وہ نفسیاتی طور پر تیزی سے ابھرنے والے ان روحانی تقاضوں کی تکمیل کی طرف متوجہ ہوں گے جو بھوک کی وجہ سے اب تک تحت الشعور میں دبے پڑے تھے اور کیا معاشی ادب کو پرکھنے والے موجودہ تنقیدی پیمانہ سے ان روحانی تقاضوں کو ناپ سکیں گے۔ ان تمام الجھنوں سے نجات پانے کے لئے ضروری ہے کہ موجودہ تنقیدی پیمانوں میں اتنی جمالیاتی وسعت پیدا کی جائے جو زیادہ سے زیادہ زندگی کو آگے بڑھا سکیں۔
حالی اپنے عہد کے ادب کے محدود ہونے کا جو خطرہ محسوس کر رہے تھے اس اعتبار سے ان کا غزل سے زیادہ نظم پر اور ہیئت سے زیادہ مواد پر زور دینا یقیناً معقول اقدام تھا لیکن اسی کے ساتھ شبلی کا وجدانی ذوق بھی جو فنی وجمالیاتی بقاء کی کوششیں کر رہا تھا اپنی جگہ کافی اہمیت رکھتا ہے۔ اگر اس وقت شبلی کی کوششوں کو عصری تقاضوں کے خلاف سمجھ کر رد کر دیا جاتا تو شاید شعر وادب تنوع سے محروم ہو کر بندھی ٹکی مقصدیت کے شکار ہو جاتے، اگر معاشی آسودگی انسانی حیات کا آخری اور انتہائی مقصد نہیں ہے تو ضروری ہے کہ روحانی قدروں کا بھی احترام کیا جائے ورنہ ارتقائے حیات کا مقصد فوت ہو جائے گا۔
اس میں شک نہیں کہ زندگی کی مادی تعبیر نے اشتراکی نقادوں کو غلط فہمی میں مبتلا کر دیا اور انھوں نے اضطراب عامہ کا واحد سبب معاشی تکلیف سمجھ لیا۔ حالانکہ اس اضطراب کے اسباب اور بھی ہیں۔ ایک یہ کہ فرد کی خود پسندی نے جذبات خلوص و ہمدردی کو ختم کر دیا ہے اور انسان میکانکی ذہنیت کے زیر اثر ایک ایسا خود غرض انسان بن گیا ہے جس کو اپنی ذاتی منفعت و راحت کے علاوہ کسی اور سے کوئی تعلق نہیں۔ دوسرے سائنسی بنیادوں پر ترقی کرنے کی دھن میں آدمی پر مشینی مصروفیت طاری کر دی گئی ہے۔ کام کی مسلسل یکرنگی اور عدم دلچسپی سے کاریگری صنعتی مشقت ہو گئی ہے جس میں کاریگر کے ذوق کی تسکین کا کوئی سامان نہیں۔
اس میں شک نہیں معاشی مساوات بھی وقت کی نہایت اہم ضرورت ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ معاشی آسودگی کو انسان کی حقیقی ومکمل آسودگی سمجھ کر نقاد کو محض اقتصادیات ہی میں الجھا دیا جائے۔ بھوک کی تکلیف سے کسی کو مجال انکار نہیں لیکن بھوک کے وقت جتنی ضرورت غذا کی تلاش کی ہے اتنی ہی ضرورت جذبات لطیفہ کی حفاظت کی بھی ہے۔
اس سے انکار ممکن نہیں کہ معاشی مسایل پر ضرورت سے زیادہ زور دینے کے سبب سے تنقید کا سلسلۂ ارتقاء ٹوٹ گیا، اور تخلیق کی حسین منزل پر پہونچنے سے پہلے ہی تنقید کو جانبدارانہ نظریات میں الجھا کر اسے صحیح راستے سے بھٹکا دیا گیا۔
چنانچہ اب اشتراکی نقاد معاشیات کو تمام حقایق پر فایق ثابت کرنے کے لئے مختلف سوالات کر رہے ہیں جن میں چند یہ ہیں۔

(۱) آرٹ، آرٹ کے لئے ہے یا انسان کے لئے؟!

(۲) قدرت کی اطاعت چاہتے ہو یا قدرت پر حکومت؟!

یہ سوالات بظاہر بہت دلچسپ ہیں، لیکن دیکھنا یہ ہے کہ وہ فنکار جو ادب برائے ادب کے قایل تھے، کیا انھوں نے عام انسان کی فلاح وبہبود کی کوئی کوشش نہیں کی۔ کیا "انسان" سے مراد مزدوروں اور کسانوں کے علاوہ کوئی اور جماعت نہیں ہے، کیا بھوک اور افلاس کے علاوہ دیگر حقایق کی ترجمانی کو ادب برائے انسان نہیں کہا جاسکتا۔ کیا ترقی پسند حضرات متقدمین کے شعری وادبی سرمایہ سے کوئی ایسی مثال تک پیش کر سکتے ہیں جس میں خلوص وہمدردی کی تردید کی گئی ہو، کیا میر نے اپنی "محرومی"، غالب نے اپنی "مفلسی"، فانی نے اپنی "بے بسی"۔ ذوق نے "بن کھلے غنچوں کی حسرت" اور انیس نے "دلوں کی شکستگی" کا ذکر کر کے احساسات کے پردہ

سماج کی جانبداری کا مکروہ پردہ چاک نہیں کیا۔ اور یہ کہ وہ خصوصیات جن کی بناء پر نظیر کو "شاعرِ جمہوریت" کہا جاتا ہے دیگر شعراء کے ہاں نہیں پائی جاتیں ؟!۔ جرمنی کے کلاسکل فلاسفروں کا حوالہ دے کر یہ بتانے کی کوشش کرنا کہ ادب برائے ادب کا نظریہ رکھنے والے ادب کا اولین مقصد "تفریح" سمجھتے ہیں انصاف پر مبنی نہیں ہے کیونکہ ادب برائے ادب والوں نے بھی اجتماعی تہذیب و تمدن کی ترقی میں کم حصہ نہیں لیا ہے۔

اب دوسرے مسئلہ کو لیجئے۔ قدرت کی اطاعت چاہتے ہو یا قدرت پر حکومت ؟! سو اس سلسلہ میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس حکومت کا حصول ممکن بھی ہے ؟ میں تو ایسا نہیں سمجھتا کہ ہم مادی کوششوں کے ذریعے "بیماری" یا "موت" سے نجات بھی پا سکتے ہیں، یہ محض معصوم عوام کو ہموار کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ زندگی کی تعمیر میں منفی حیثیت دونوں پہلو شامل ہیں۔ اس لئے آدمی مختلف جذبات سے دوچار رہتا ہے۔ کبھی حزیں و ملول کبھی مسرور و شادکام۔ زندگی کے جدلیاتی نظام پر ایمان رکھنے والے اشتراکی نقادوں کا منفی پہلو نظر انداز کر کے زندگی کو آگے بڑھانے والا دعویٰ سمجھ میں نہیں آتا۔ ادب کو محض شدائدِ حیات سے مقابلہ کا ذریعہ بنانا اور کامیابی نصیب ہونے تک دیگر تمام فطری تقاضوں اور وجدانی مسرتوں سے عالم انسانیت کو محروم رکھنا زندگی کی خدمت کی بجائے انسانی جذبات کا گلا گھونٹنا ہے۔

جس طبقۂ انسانی کو ہم عوام کہتے ہیں، بلاشبہ دنیا میں ان کی اکثریت ہے اور چونکہ مفید اور سچا ادب وہی ہے جو زیادہ سے زیادہ لوگوں کی سمجھ میں آئے اس لئے ہمارے ادب کی افادیت و صداقت اس وقت تک قابل تسلیم نہیں ہو سکتی جب تک وہ حسبِ دعویٰ اپنے آپ کو ثابت نہ کر دکھائے۔ لیکن اس کے لئے ترقی یافتہ ادب و تہذیب کو عوامی سطح پر لے آنے کی بجائے خود عوام کو تعلیمی برتنوں کے ذریعہ ادب کی سطح پر لے آنا چاہئے۔ ہمیں اس کا بے حد ملال ہے کہ ہمارے عوام ادبی تخلیقات سے "عدم علم" کے سبب محظوظ نہیں ہو سکتے لیکن اس کا علاج محض "مساوات" کا نعرہ لگا کر نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں "عدم علم" میں نے دانستہ کہا ہے کہ جہاں تک احساس کا تعلق ہے یہ برکت عوام میں عام ہے اور بلاشبہ ہماری غیر تعلیم یافتہ جنتا "دنیا" کو برائیوں سے پاک دیکھنے کا بڑا مضبوط اور سچا ارادہ و عقیدہ رکھتی ہے جس کا ثبوت سینما ہال میں تیسرے درجہ کی نشستوں کا وہ احتجاجی شور ہے جو معصوم ہیروئن پر رقیب کے مظالم اور مجبور و مقروض ہیرو پر ساہوکار کے بیجا طعنے سن کر بے اختیار بلند ہوتا ہے۔ ہم بلاشبہ انسانیت و صداقت پر اس بے طرح جان چھڑکنے والوں کو ساتھ لئے بغیر کوئی خوشگوار انقلاب نہیں لا سکتے، لیکن ان کی موجودہ حالت محض "ہجوم" کی سی ہے جو کسی صحت مند انقلاب کی ضمانت نہیں ہو سکتی اس لئے انھیں انقلاب کے بعد سنوارنے کی بجائے انھیں انقلاب لانے کے لئے سنوارا جائے تو نہ صرف انقلاب یقینی چیز ہوگا بلکہ اس کے اثرات خوشگوار اور دیرپا بھی ہوں گے۔ لہٰذا انسانی برادری کا صحیح تقاضا تو یہ ہے کہ بھولی اور معصوم عوام کو "قدرت پر حکومت دلانے کا" فریب دینے کی بجائے انھیں "خود کو اور قدرت کو" سمجھنے کا علمی موقع دیں تاکہ کسی قطعی اقدام سے پہلے ان کے نقطۂ نظر کو بھی پیش نظر رکھا جا سکے اور اجتماعی فکر سے ہم کسی اچھے اور صحیح نتیجہ پر پہنچ سکیں۔ کیونکہ شعورِ عامہ کی بیداری کے بغیر محض چند افراد کی سیاسی فکر و کاوش سے انقلاب یقینی اور خوشگوار نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ اس طرح انقلاب لانے میں کافی دیر لگے گی، لیکن اس تاخیر سے ایک عظیم فائدہ یہ ضرور ہوگا کہ انقلاب کے بعد بھی بمشکل پیدا ہونے والی صلاحیتیں انقلاب سے پہلے ہی بآسانی پیدا ہو سکیں گی جو نہ صرف انقلاب بلکہ ارتقائے انسانیت کی ضمانت بھی ہوں گی کہ انقلاب اکثر اوقات حالات کو محض بدلنے کا کام کرتا ہے حالات کو فروغ دینے کا نہیں۔ چنانچہ اکثر اوقات جذبات میں ہم کہ جن لعنتوں کو مٹانے کے لئے انقلاب لایا جاتا ہے وہ لعنتیں انقلاب کے بعد بجائے گھٹنے کے اور بھی تیزی سے بڑھتی ہیں۔

تاہم یہ ماننا پڑے گا کہ جس طرح "ادب" جیسی عظیم حقیقت کو صرف سماجی یا معاشی تقاضوں کی ترجمانی کے لئے وقف کر دینا مناسب نہیں اسی طرح ادب کو صرف ذوق و وجدان کی آسودگی کا ذریعہ بنانا بھی معقول و مفید نظریہ نہیں ہے۔ کیونکہ ادب محض

* کمزوریات دنیا سے بے خبر کردینے والا ادب دلفریب تو کہا جاسکتا ہے، لیکن زندگی کا رفیق و رہنما نہیں سمجھا جاسکتا، دوسرے اس سے زندگی کے مصائب کو دور کرنے کی توقع کی جاسکتی ہے، اس لئے ادب کو نہ محض غذا فراہم کرنے والا آلہ قرار دینا چاہئے اور نہ محض دل بہلانے کا کھلونا، چونکہ زندگی کی ہر حقیقت دلکش و خوبصورت نہیں ہے اس لئے بعض حقیقتیں اب تک ادب کا براہ راست موضوع نہ بن سکیں لیکن ضرورت ہے وہ بھی ادب میں شامل ہوں۔

تنقید کی عمر کافی ہوچکی ہے اب اسے سیاسیات و اقتصادیات کے محدود دائرے سے باہر آنا چاہئے اور اپنے نظریوں میں ان حقایق کو بھی شامل کرنا چاہئے، جو کبھی کبھی ہماری گرسنگی کو روحانی گرسنگی میں تبدیل کردیتے ہیں۔

خاص رعایت

پاکستان نمبر۔ علوم اسلامی نمبر۔ فرمانروایان اسلام نمبر۔ غالب نمبر۔ انشا و لطیف (نیاز) نمبر۔ مومن نمبر۔ افسانہ نمبر مجموعی قیمت علاوہ محصول ۳۰ روپیہ ہے لیکن یہ تمام نمبر ایک ساتھ طلب کرنے پر مع محصول ۲۰ روپیہ میں مل سکتے ہیں بشرطیکہ قیمت پیشگی بھیجدی جائے۔

من و یزداں کامل۔ مذہب۔ فلسفۂ مذہب کی مجموعی قیمت علاوہ محصول ۱۸ روپیہ ہے لیکن ایک ساتھ طلب کرنے پر مع محصول ۱۴ روپیہ میں مل سکتی ہیں۔ قیمت پیشگی آنا ضروری ہے۔

جمالستان۔ نگارستان۔ مکتوبات کامل۔ حسن کی عیاریاں۔ شہاب کی سرگزشت مجموعی قیمت علاوہ محصول ۲۶ روپیہ ہے لیکن ایک ساتھ طلب کرنے پر مع محصول صرف ۲۳ روپیہ میں مل سکتی ہیں۔ قیمت پیشگی۔ (منیجر نگار لکھنؤ)

بعض اہم کتابیں سلسلۂ ادبیات کی

ہندوستانی لسانیات کا خاکہ — جان بیمز کے مشہور پمفلٹ کا ترجمہ پروفیسر سید احتشام حسین کے قلم سے مع بسیط مقدمہ کے، قیمت ۸ روپیہ

ساحل اور سمندر — پروفیسر سید احتشام حسین کا سیاحت نامہ امریکہ و یورپ ۴ روپیہ

مطالعۂ غالب — اثر لکھنوی جسمیں نسخۂ حمیدیہ کے منتخب اشعار بھی شامل ہیں۔ ۳ روپیہ

چھان بین — اثر کے پندرہ مضامین کا مجموعہ اقبال، یگانہ، غالب وغیرہ کے متعلق ۳ روپیہ

انیس کی مرثیہ نگاری — اثر لکھنوی۔ میر انیس کے کمال شاعری اور مرثیہ نگاری کے متعلق بعض غلط فہمیوں اور اعتراضوں کے جواب پر مشتمل ہے ۳ روپیہ

عرفِ غزل — پروفیسر مسیح الزماں کی کتاب اُردو غزل کے خصوصیات و لوازم پر بہت بسیط گفتگو کی ہے ۶ روپیہ

اُردو تنقید کی تاریخ — پروفیسر مسیح الزماں۔ حالی سے پہلے کی اُردو تنقید کا جائزہ۔ ۸ روپیہ

اُردو ادب میں رومانوی تحریک — ڈاکٹر محمد حسن — تاریخی تسلسل اور ادبی روایات کے پس منظر میں ۸ روپیہ

اُردو کی کہانی — پروفیسر احتشام حسین کی قرآنی بچوں اور بالغوں کے لئے۔ ۱۲ آنہ

ناول کی تاریخ اور تنقید — سید علی عباس حسینی۔ ناول کی تاریخ و تنقید اسکی خصوصیت یورپ کی دوسری زبانوں میں ناول کے ارتقاء پر بھی بحث کی گئی ہے۔ ۶ روپیہ

اُردو ڈراما اور اسٹیج — ابتدائی دور کی مفصل تاریخ — (دو حصوں میں) ۱۔ لکھنؤ کا شاہی اسٹیج۔ واجد علی شاہ اور رہس۔ ۲۔ لکھنؤ کا عوامی اسٹیج۔ امانت اور اندر سبھا۔ پروفیسر سید مسعود حسن رضوی ادیب ۸ روپیہ

آبِ حیات کا تنقیدی مطالعہ — مصنفہ سید مسعود حسن رضوی ادیب۔ حضرت آزاد کی "آبِ حیات" پر اعتراضات کا جواب ۸ روپیہ

رزم نامۂ انیس — مرتبہ پروفیسر سید مسعود حسن رضوی ادیب۔ ساڑھے بارہ سو بند کی بلند پایہ رزمیہ نظم، مراثی انیس کے بہترین اقتباسات ۷ روپیہ

روحِ انیس — میر انیس کے بہترین سے بہترین مرثیوں اور سلاموں کا مجموعہ مرتبہ پروفیسر سید مسعود حسن رضوی ادیب ۲ روپیہ

فرہنگ امثال — مولفہ پروفیسر سید مسعود حسن رضوی ادیب۔ فارسی و عربی کے ۱۲۲۰ اقوال و اشعار، محاورات و فقرات کا ترجمہ، تشریح اور محل استعمال۔ ۳ روپیہ

دامِ خیال

(افسانہ)

(نیاز فتحپوری)

(۱)

ہرمزجی نے تمام ان نخوتوں اور بے پروائیوں کے ساتھ جو ایک سرمایہ دار کا تنہا سرمایۂ اخلاق ہیں، اسلم سے کہا کہ:-
"مجھے ایسے آدمی کی ضرورت نہیں جو فرائض ملازمت کے مقابلہ میں عبادت کو ترجیح دے۔ دوپہر کے بعد جب دوسری ڈاک آتی ہے خطوں کا انبار سامنے ہوتا ہے، متعدد لوگ بلوں کا روپیہ لئے ہوئے کھڑے ہوتے ہیں، ٹیلی فون کی گھنٹی ایک منٹ کو بیٹھنے کی اجازت نہیں دیتی، اسی وقت آپ کی نماز شروع ہوتی ہے جو کم از کم ایک گھنٹہ تک ختم نہیں ہوتی، میں نے اسوقت تک صراحتاً تو نہیں لیکن کنایتاً روز اس نقصان کا حال بیان کردیا جو آپ کی غیر حاضری سے مجھے پہونچتا ہے لیکن آپ نے کبھی پروا نہ کی، اس لئے آج مجبور ہوکر مجھے منھ کھول کر کہنا پڑتا ہے کہ ایسے شخص کو میں کیا کروں جس کا وجود بجائے فایدہ کے مجھے نقصان پہونچائے۔ ہرچند آپ نے ملازم ہونے سے پہلے مجمل طور پر یہ کہہ دیا تھا کہ آپ اپنے فرائض مذہبی ترک نہ کریں گے اور میں نے بھی اس کے تسلیم کرلینے میں کوئی حرج نہ سمجھا تھا، لیکن یہ بات میرے خیال میں بھی نہ آئی تھی کہ دفتر کے وقت میں کوئی شخص اتنی لمبی چوڑی نماز پڑھ سکتا ہے، اس لئے اب میں مجبور ہوں۔ آج شام تک اس کا جواب دیجئے تاکہ کل صبح تک میں یہ فیصلہ کرسکوں کہ مجھے کوئی اور آدمی تلاش کرنا چاہئے یا نہیں۔"

نوشیرواں جی بلڈنگ کے ایک کمرہ میں جو تمدن جدید کے تمام ضروری اور قیمتی اسباب آرائش سے آراستہ تھا، ہرمزجی ایک بڑی میز کے کنارے بیٹھا ہوا تھا، اور اسلم اس کے سامنے خاموش کھڑا ہوا اُن کلمات کو سن رہا تھا، جو اس کے جذبات روحانی اور مشاغل مذہبی کی توہین تھے۔

وہ ہرمزجی کی اس گفتگو کا کوئی جواب اپنے پاس نہ رکھتا تھا، کیونکہ جو کچھ اس نے کہا تھا وہ تجارت کے نقطۂ نظر سے بالکل درست تھا، اور اس کی کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ ایک غیر مسلم مالک کی طرف سے اپنے مذہبی جذبات کی رواداری کی توقع رکھے ـــــ پھر اُسے کیا کرنا چاہئے؟

اسلم یہی سوچ رہا اور ہرمزجی اس کمرہ سے اُٹھ کر باہر چلا گیا۔

(۲)

اسلم کی تعلیم و تربیت اس کے باپ نے نہایت اہتمام سے کرائی تھی اور فرائض مذہبی کی پابندی کا ایسا گہرا نقش اس کے دل پر چھوڑ گیا تھا کہ اسلم کی ۲۵ سال کی عمر میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا جسے اخلاق اسلامی کے منافی کہہ سکیں، نماز روزہ کی پابندی سے جو اثر انسان کے عادات و خصایل پر پڑتا ہے، اس سے اسلم بدرجۂ غایت متاثر تھا، یہاں تک کہ کالج کے دوران قیام میں بھی اس نے قدیم مولویانہ وضع کو نہیں چھوڑا، شرعی پاجامہ، لمبی داڑھی، ڈھیلا کرتہ، چوگوشیہ ٹوپی، پیشانی پر سجدہ کا نشان، یہ تھے وہ سب کا اجتماع بیک وقت اگر کالج کی کسی ہستی میں پایا جاتا تھا تو وہ صرف اسلم تھا۔

اول اول توطلبہ نے اُسے بہت بنایا، پھبتیاں سنائیں، سراپا لکھ لکھ کر اسے پریشان کیا، لیکن بعد کو جب یہ یقین ہوگیا کہ اس کا نشہ ایسی معمولی ترشیوں سے اُترنے والا نہیں، تو پھر خاموش ہوگئے، اور رفتہ رفتہ اسلم کے پاکیزہ خصائل نے لوگوں کے دلوں میں جگہ بنا ہی لی۔

کالج چھوڑنے کے بعد جب وہ تجارتی تعلیم کے لئے بمبئی گیا تو وہاں بھی کچھ دنوں تک تضحیک و توہین کا نشانہ بنا رہا، لیکن اس کی ثابت قدمی نے یہاں بھی اس کا ساتھ نہ چھوڑا اور آخرکار جب یہاں سے بھی کامیاب ہوکر نکلا تو اس کے سر پر وہی ململ کی ٹوپی اور پاؤں میں وہی سرخ نری کا دیسی جوتا تھا جو اول اول دن میرٹھ کالج میں دیکھا گیا تھا، پھر جس قدر اس کی ظاہری وضع حد درجہ سادہ تھی، اسی طرح اس کا باطن تصنع سے پاک تھا اور اس کی زندگی کا نصب العین صداقت پرستی کے سوا اور کچھ نہ تھا۔

وہ تجارتی تعلیم سے فارغ ہی ہوا تھا کہ اس کے والد نے جو دہلی اسکول میں ہیڈ مولوی تھے، پنشن لے لی اور اس طرح آمدنی کم ہوجانے کی وجہ سے اسلم مجبور ہوگیا، کہ وہ کہیں ملازمت کرکے اپنے والد کا ہاتھ بٹائے، گھر میں علاوہ والدین کے تین چھوٹے چھوٹے بھائی بہن تھے، اور ایک بیوہ پھوپھی جن کے ساتھ دو بیٹیاں بھی تھیں۔

تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد اسلم نے بیسیوں جگہ ملازمت کی (کیونکہ قابلیت کی وجہ سے اس کو حصول ملازمت میں کوئی مشکل نہ پیش آتی تھی) اور ہر جگہ اس کو یہ تعلق ترک کرنا پڑا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اس وقت تک نہ کوئی ترقی کرسکا اور نہ کسی جگہ اطمینان سے بیٹھ کر ان حقوق کو ادا کرسکا جو والدین اور دیگر اعزہ کی طرف سے اس پر عاید ہوتے تھے اور جن کا احساس اسے ہر وقت بیقرار رکھتا تھا۔

ہر مزجی کے کارخانہ میں اس کی اکیسویں ملازمت تھی اور وہ سمجھتا تھا کہ شاید یہاں وہ کچھ عرصہ تک رہ سکے گا کیونکہ ہر مزجی فی الجملہ اچھا انسان تھا اور ایک حد تک روادارانہ جذبات بھی اس میں پائے جاتے تھے، لیکن دفعتہً یہ واقعہ پیش آگیا اور چونکہ خلاف توقع پیش آیا تھا، اس لئے اُسے تھوڑی سی تکلیف بھی محسوس ہوئی۔

وہ ہر مزجی کے چلے جانے کے بعد یہی سوچ رہا تھا کہ یہاں کی نوکری ترک کرنے کے بعد اسے کیا کرنا چاہئے اور کون سی ایسی ترکیب ہوسکتی ہے کہ مذہب و ملازمت کا اجتماع ہوسکے کہ دروازہ سے چپراسی اندر داخل ہوا اور اس نے ایک تار لاکر دیا جو اسی کے نام کا تھا۔ اس نے جلدی سے فارم پر دستخط کئے اور اس کو چاک کرکے پڑھنے لگا، اس نے تار ختم کیا ہی کہ ہر مزجی پھر اندر آئے، اس نے تار ان کے سامنے میز پر ڈالدیا اور خود سر پکڑ کر وہیں بیٹھ گیا۔

ہر مزجی نے تار پڑھ کر کہا "مسٹر اسلم، آپ مایوس نہ ہوں، میری رائے میں آپ کو فوراً جانا چاہئے" یہ کہکر ہر مزجی نے خزانچی کو بلایا اور حکم دیا کہ اسلم کا حساب آج تک کا صاف کردیا جائے۔

جس وقت اسلم چلنے لگا تو ہر مزجی نے یہ بھی کہا کہ:- "میں دلی سے آپ کے خط کا منتظر رہوں گا اور اس وقت تک کہ آپ کی طرف سے جواب نہ مل جائے، آپ کی جگہ کا کوئی مستقل انتظام نہ کروں گا"

(۳)

مولوی مظفر (اسلم کے والد) نہایت اچھے چلن کے آدمی تھے، لیکن ان کی ملازمت ہی کیا تھی کہ وہ کچھ پس انداز کرسکتے جس شرافت اور خوبی کے ساتھ انھوں نے اپنی عمر بسر کردی، وہی لوگوں کے لئے باعث حیرت تھی کہ پچاس روپیہ ماہوار میں وہ کیونکر اتنے بڑے خاندان کی پرورش کرتے ہیں۔

جب دلی میں طاعون پھیلا اور لوگوں نے بھاگنا شروع کیا، تو انھوں نے بھی ارادہ کیا کہ چند دنوں کے لئے فرید آباد اپنے

چچازاد بھائی کے پاس متعلقین کو لے کر چلے جائیں، لیکن باوجود کوشش کے وہ اس میں کامیاب نہ ہوئے۔ کیونکہ روپیہ انکے پاس تھا نہیں اور قرض لینے کی انھیں عادت نہ تھی، مجبوراً تقدیر پر بھروسہ کرکے وہیں پڑے رہے، یہاں تک کہ ایک دن صبح کو انھیں بھی حرارت محسوس ہوئی، اور شام تک گلٹی نمودار ہوکر پیام اجل کا منتظر بنا دیا۔

جس وقت اسلم گھر پہونچا تو مولوی مظفر صاحب کی حالت بہت خراب تھی اور وہ مشکل سے کسی کو پہچان سکتے تھے، لیکن اسلم مایوس نہیں ہوا اور اس نے اپنی مقدور بھر تمام تدابیر صرف کردیں۔ اس کو آئے ہوئے تیسرا دن تھا کہ مولوی مظفر صاحب کی بحرانی کیفیت دور ہوئی اور ڈاکٹروں نے حکم لگا دیا کہ اب خطرہ نکل گیا ہے، غالباً اسلم کی زندگی میں یہ پہلا موقعہ تھا وہ مسرت کے صحیح مفہوم سے آشنا ہوا، اس نے خدا کے سامنے عہد کیا تھا کہ اگر وہ جانبر ہوگئے، تو سو رکعت نفل شکرانہ کی ادا کرے گا، چنانچہ یہ معلوم ہوتے ہی کہ اب خطرہ باقی نہیں رہا، اس نے وضو کرکے مصلےٰ بچھایا اور نماز میں مصروف ہوگیا۔

عصر کے وقت جب وہ نفلوں سے فارغ ہوگیا تو سجدہ میں گر کر دیر تک حد درجہ خشوع و خضوع کے ساتھ اپنے گناہوں پر اشک ندامت بہاتا رہا، اور اپنے باپ اور تمام افراد خاندان کی صحت و عافیت کے لئے دعا مانگنے میں مصروف رہا۔

جس وقت وہ اس سے فارغ ہوا تو ایک خاص قسم کا سکون اپنے دل میں محسوس کر رہا تھا، اور سمجھتا تھا کہ خدا نے اس کی طاعت و بندگی کا لحاظ کرکے فضل و کرم سے کام لیا۔ لیکن وہ ابھی پوری طرح اس اطمینان کا لطف نہ اٹھانے پایا تھا کہ اندر سے چھوٹا بھائی دوڑا ہوا آیا اور بولا کہ "جلدی اندر چلئے"

اسلم اندر گیا تو دیکھا کہ مولوی مظفر صاحب بے ہوش ہیں، داہنے ہاتھ کی نبض ساقط ہوچکی ہے اور عورتیں بیٹھی ہوئی رو رہی ہیں۔ ایک لمحہ تک تو وہ سکوت کی حالت میں سمجھنے کی کوشش کرتا رہا کہ امید صحت کے بعد دفعۃً یہ انقلاب کیونکر ہوا لیکن جب یہ لمحہ حیرت و استعجاب کا گزر گیا تو وہ دوڑا ہوا ڈاکٹر کے پاس گیا۔ لیکن جس وقت واپس آیا تو معلوم ہوا کہ مولوی مظفر ہمیشہ کے لئے جدا ہوگئے۔

اس میں شک نہیں یہ اسلم کے لئے نہایت سخت ابتلا و آزمائش کا وقت تھا، ایسے شفیق باپ کی جدائی، اتنے بڑے خاندان کی پرورش کا خیال، عسرت و افلاس کی وجہ سے اپنی بیدست و پائی، اور سب سے زیادہ یہ احساس کہ وہ اپنے باپ کی کوئی خدمت نہ کرسکا، اس کے لئے ایسا سخت سوہان روح تھا کہ باوجود حد درجہ ضابطہ ہونے کے اس کا دل بے قابو ہوا جاتا تھا اور اس کی سمجھ میں نہ آتا تھا کہ کیونکر اس مصیبت کو برداشت کیا جاسکتا ہے۔

اس وقت تو اس نے گھر کی دو چار چیزیں فروخت کرکے تجہیز و تکفین کا انتظام کردیا اور کچھ ضروری سامان کھانے پینے کا لے آیا۔ لیکن اس کے بعد کیا ہوگا؟ اس بیکاری کے زمانہ میں وہ کس طرح آٹھ دس آدمیوں کے بار کو برداشت کرسکے گا؟ اس کو بھی اس نے اپنی عبادت ہی سے حل کرنا چاہا اور فکر فردا کو پس پشت ڈال کر اوراد و وظائف شروع کردئے۔ صبح کو یا ودود کی تسبیحیں، دوپہر کو سورۂ یٰسین کا ورد، عصر کے بعد لاحول ولاقوۃ کا وظیفہ، مغرب کے بعد دس ہزار درود شریف، عشا کے بعد حزب کا عمل اور ان کے علاوہ چاشت، تہجد وغیرہ کی نمازیں سب اپنے اوپر فرض کرلیں، اس کو یقین ہوگیا تھا کہ یہ تمام مصیبتیں اس کی بداعمالیوں کی وجہ سے آئی ہیں اور ان سے اسی طرح نجات مل سکتی ہے کہ اپنے آپ کو توبہ و استغفار کے لئے وقف کردے۔ وہ سارا سارا دن، ساری ساری رات کبھی بیٹھ کر کبھی کھڑے ہوکر انھیں مشاغل میں بسر کردیتا اور وہ ایک خاص قسم کا سکون محسوس کرتا، رات کو خواب دیکھتا تو اسی قسم کے۔ کبھی وہ اپنے کو پرواز کرتے ہوئے دیکھتا، کبھی طوفانی دریا کو عبور کرتے ہوئے، کبھی کبھی کوئی معصوم فرشتہ نظر آتا، کبھی کوئی سفید ریش بزرگ سبز لبوس میں، الغرض کامل ایک ہفتہ اس کو اسی مجاہدہ و ریاضت میں گزر

اور اس نے مطلق اس کی پروا نہیں کی کہ اس کو اپنے مستقبل کے لئے کون سا راستہ اختیار کرنا چاہئے۔

ایک رات جب نماز مغرب کے بعد سے اُس نے اپنا وظیفہ شروع کرکے تہجد کی نماز تک برابر جاری رکھا تو صبح ہوتے اس نے قریب قریب حالت بیداری میں دیکھا کہ ایک نہایت ہی بزرگ صورت انسان اس کو سینہ سے لگاکر کہہ رہا ہے کہ "مبارک ہو، تمہارے مصائب کا زمانہ دور ہوگیا اور اب تمہارے لئے مسرت ہی مسرت ہے"۔

صبح کو جس وقت اسلم بیدار ہوا تو بیحد مسرور تھا اور اس کے چہرہ سے غیر معمولی آثار مسرت نمایاں تھے، لیکن جب چاشت کی نماز پڑھ کر اندر گیا تو دیکھا کہ اس کا چھوٹا بھائی چادر اوڑھے ہوئے اب تک سو رہا ہے۔ اس نے ماں سے کہا کہ "اعظم کو آج بہت نیند آرہی ہے۔ کیا بات ہے؟" ماں نے جواب دیا کہ "رات سے اُسے حرارت ہے اسی لئے میں نے نہیں جگایا"۔ حرارت کا نام سننا تھا کہ اسلم کانپ اُٹھا اور قریب جاکر بدن پر ہاتھ رکھا تو معلوم ہوا کہ جس حالت کو اس کی ماں نے حرارت کے نام سے تعبیر کیا تھا وہ حقیقتاً شدید تپ تھی، اس نے اعظم کو بیدار کرنے کی کوشش کی، متعدد بار آوازیں دیں اور جب وہ نہ جاگا تو اس نے چاہا کہ گردن کے نیچے ہاتھ کا سہارا دے کر اسے اُٹھائے، لیکن ہاتھ کا گردن کے پاس پہونچنا تھا کہ اسلم کلیجہ تھام کر بیٹھ گیا کیونکہ کان کے پاس گلٹی اُبھر آئی تھی جس کو اُس کے ہاتھ نے فوراً محسوس کرلیا۔ ماں جو رات ہی سے ڈر رہی تھی کہ کہیں یہ حرارت نئی آفت نہ لائے، فوراً سمجھ گئی اور وہ بھی بدحواس ہوکر وہیں زمین پر گر پڑی۔

جب اسلم کے ذرا حواس درست ہوئے تو وہ باہر نکلا کہ کسی ڈاکٹر کو بلا کر لائے لیکن جب یہ خیال آیا کہ فیس دینے کے لئے اس کے پاس روپیہ کہاں، تو پھر محلہ کے ایک طبیب کے پاس گیا اور اُن سے حال بیان کرکے دوا لایا۔ وہ سمجھتا تھا کہ دوا پر اعتماد کرنا بیکار ہے کیونکہ اپنے باپ کی بیماری میں وہ اس کو بھی آزما چکا تھا، اس لئے اس نے عورتوں کی تسکین کے لئے دوا تو جاری رکھی، لیکن اس مرتبہ اس نے باطنی تدابیر پر زیادہ زور دیا۔ شہر کا کوئی ملا سیانا ایسا نہ تھا جس کا تعویذ، پھنکا ہوا پانی وہ نہ لایا ہو اور کوئی عمل ایسا نہ تھا جو خود اس نے نہ کیا ہو، ایک ایک گھنٹہ کے بعد نماز پڑھتا اور آدھ آدھ گھنٹہ تک سجدے میں پڑا ہوا اس کے لئے دعائے صحت مانگا کرتا تھا۔

چونکہ اعظم سے اسے بہت محبت تھی اس لئے وہ دیوانہ سا ہوگیا تھا اور بالکل دیوانوں کی طرح ہر اس بات کے کرنے کے لئے آمادہ ہوجاتا جو اس کو بتادی جاتی، اگر کسی نے کہدیا کہ حواجہ باقی باللہ کے آستانہ کی خاک لاکر چٹانی چاہئے، تو دوڑا ہوا وہاں گیا، اگر کسی نے بتادیا کہ محبوب الٰہی کی باؤلی کا پانی پلانا چاہئے تو بھاگا ہوا وہاں سے پانی لایا، دن میں سو سو مرتبہ کلام مجید کھول کر فال دیکھتا، اور جب کسی طرح اطمینان نہ ہوتا تو پھر تھک کر گر پڑتا اور زار زار رونے لگتا۔

اعظم کوئی پندرہ دن تک بیمار رہا اور اس دوران میں کئی مرتبہ اس کی حالت بگڑ بگڑ کر سنبھلی، ہر بار جب اس کی حالت سنبھلتی تو اس کا سبب کسی نہ کسی تعویذ کو قرار دیتا اور جب پھر بگڑتی تو اس کی توجیہ یوں کرتا کہ ضرور مجھ سے کوئی نہ کوئی بے احتیاطی ہوئی ہے اور ممکن ہے کہ فلاں تعویذ میں نے بغیر وضو کئے ہوئے باندھ دیا ہو، الغرض اس نے اعظم کی بیماری میں اپنے عقاید کی تمام قوت صرف کردی اور ایک لمحہ کے لئے اس نے پلک نہیں جھپکائی، لیکن قدرت جو تمام طاعات و عبادات سے بے نیاز ہے اور جس نے سلسلۂ اسباب و علل کو انسانی قوت سے باہر رکھا ہے، ہنس رہی تھی اور آخرکار ہنستے ہی ہنستے سولھویں روز اس نے اعظم کی روح کو اپنے پاس بلالیا۔

(۴)

گزشتہ واقعہ کو پندرہ دن کا زمانہ ہوچکا ہے اور صدمہ کی وہ ابتدائی گھڑیاں جو بعض اوقات سینہ کو شق کرجاتی ہیں گزر گئی ہیں، اسلم کی سوگوار ماں کا جو حال ہونا چاہئے، ظاہر ہے، شوہر کی وفات کا صدمہ ابھی محو نہ ہوا تھا کہ بیٹے کی جدائی نے پھر تڑپادیا

سوا صبر و شکر کے اس کے منہ سے کوئی لفظ نہیں نکلا، اسلم کی حالت البتہ بہت نازک تھی اور سب کو یقین تھا کہ اس کا دماغ کے لئے بیکار ہوگیا ہے، ماں آ آ کر اس کو سمجھاتی، ہمت دلاتی کبھی کبھی دبی زبان سے بھی کہدیتی کہ اب رونے دھونے سے کام چلتا نہیں آتا، لیکن اسلم کی سوگواریاں کسی طرح کم نہ ہوتی تھیں۔

ایک دن صبح کو وہ خاموش بیٹھا ہوا رو رہا تھا، کہ ہرمزجی کا یہ خط اسے ملا۔

"مائی ڈیر اسلم - میں روز آپ کے خط کا انتظار کر رہا ہوں، امید ہے کہ آپ کے والد صحیح و توانا ہوں گے اور آپ بھی عافیت سے ہوں گے۔

میں نے اس وقت تک آپ کی جگہ کا انتظام نہیں کیا، کیونکہ مجھے امید ہے آپ واپس آئیں گے، لیکن اگر آپ کسی خاص سبب کی بنا پر نہ آسکیں تو مجھے اطلاع دیدیجئے تاکہ معاملہ یکسو ہوجائے۔

اخیر میں پھر بھی یہ کہوں گا کہ جہاں تک ممکن ہو آپ ضرور آئیے۔ آپ نے جس محنت و قابلیت سے اپنے فرائض انجام دئے اس کا مجھے احساس ہے اور اگر وہ خاص سبب دور ہوجائے جس سے واقعی میرا حرج ہوتا ہے تو میں آپ کی تنخواہ میں اضافہ کرنے کے لئے طیار ہوں اور اسی کے ساتھ ایک مکان بھی آپ کو دوں گا، تاکہ آپ اپنے متعلقین کو لاکر اطمینان سے رہ سکیں۔

آپ اس سے بھی واقف ہیں کہ ہمارے ہاں کام کے لحاظ سے ہر شخص کی ترقی ہوتی ہے اور اگر آپ نے چاہا تو آپ اپنی جگہ کا آخری گریڈ جو چار سو روپیہ تک ہے بہت جلد حاصل کر سکتے ہیں۔

آپ کا مخلص - ہرمزجی

اس نے متعدد بار اس خط کو پڑھا اور ہر مرتبہ اس نے ایسا محسوس کیا کہ غور کرنے کی کیفیت اس میں بڑھتی جا رہی ہے اور شخص آہستہ آہستہ اس کے آنکھوں سے پردہ ہٹا رہا ہے، اس نے خط کو رکھ دیا اور بائیں ہاتھ پر اپنا سر رکھ کر سوچنے لگا اس کو اپنی گزشتہ زندگی پر ایک تفصیلی تبصرہ کر رہا تھا، وہ غور کر رہا تھا کہ شروع سے لے کر اس وقت تک کون کون سے مصائب اس پر اور ان کا سبب کیا تھا، وہ اپنی موجودہ حالت سے مستقبل زندگی کا اندازہ کر رہا تھا، یعنی دُنیا کو دُنیا کے اصول سے سمجھنے مصروف تھا۔

"اس وقت تک میری زندگی جتنی بسر ہوئی، اس میں شک نہیں کہ وہ مذہبی نقطۂ نظر سے بہت پاکیزہ تھی، لیکن مجھے اس سے کیا فایدہ پہونچا؟ - کچھ نہیں - خیر تعلیم کے زمانہ میں اس کی وجہ سے مجھے جو تکلیفیں پہونچیں ان کا خیال تو فضول ہے، کیونکہ ان سے میری تعلیم میں کوئی حرج نہیں ہوا، البتہ یہ ضرور ہوا کہ میں کسی کو اپنا دوست نہ بنا سکا اور ساتھیوں نے مجھے ہمیشہ بیکار سمجھ کر الگ ہی الگ رکھا۔ لیکن تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد جب ملازمت شروع ہوئی تو میرے مصائب کے دور کی بھی انتہا ہوگئی اور جہاں تک میں غور کرتا ہوں ان کا سبب صرف یہی تھا کہ میں نے اصول مذہب کو اس قدر مضبوطی سے پکڑ رکھا تھا۔

اول اول جب صبغۃ اللہ کی دوکان میں محاسب کی حیثیت سے ملازم ہوا تو میں نے اس تعلق کو پسند کیا، کیونکہ وطن ہی کی ملازمت تھی، والدین کے پاس رہنے کی فرصت حاصل تھی، اور سب سے بڑی بات یہ کہ میں اسے بڑا دیندار سمجھتا تھا، لیکن جب ایک دن اس نے مجھ سے غلط رقم کا اندراج کرانا چاہا تو مجھے کیسی حیرت ہوئی کہ ایسا پابند شرع انسان اور ایسی صریح بے ایمانی صرف ۵۰۰ روپیہ کی ذلیل رقم کے لئے۔ اس پر میں نے فوراً اس کی ملازمت ترک کردی۔ لیکن کیا مجھے ایسا کرنا چاہئے تھا؟ - نہیں - میں تو اس کا ملازم تھا اور وہی

کرنا چاہئے تھا جو وہ حکم دے، مجھے اس سے کیا مطلب کہ وہ بے ایمانی کر رہا تھا یا ایمانداری - میں نے غلطی کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ چار ماہ ملازم رہنے کے بعد ۶ ماہ کے لئے بیکار ہوگیا۔

اس کے بعد جب مسٹر عبدالغنی بیرسٹر کے ہاں تعلق پیدا ہوا تو میری آمدنی معقول تھی، اور وہ بھی میرے ساتھ نہایت شریفانہ سلوک روا رکھتے تھے، لیکن ایک دن جب انھوں نے دو بالکل جھوٹے گواہ بنانے میں میری مدد چاہی تو میں نے انکار کر دیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میں پھر ۸ مہینے کے لئے معطل ہوگیا، کیا مجھے ان کے حکم کی تعمیل کرنی چاہئے تھی؟۔ بیشک ۔ مجھے اس سے کیا سروکار تھا کہ گواہ جھوٹے تھے یا سچے، مجھے تو انھیں وہ سبق یاد کرا دینا چاہئے تھا جو بتا دیا گیا تھا۔

ریاست گوالیار کے کوآپریٹو بنک میں انسپکٹری کی جگہ کس وقت سے ملی تھی، لیکن وہاں مہینے میں بیس دن لازمی دورہ کی شرط ایسی تھی کہ میں اسے پورا نہ کر سکا، لوگوں نے کہا بھی کہ میں فرضی اندراج اپنی ڈائری میں کر دیا کروں جیسا کہ وہاں کے تمام بڑے چھوٹے افسر کیا کرتے تھیں مگر میں نے اسے گوارا نہ کیا اور آخرکار مجھے علٰحدہ کر دیا گیا۔ کیا غلط اندراج کرنے میں میں اسلام سے خارج ہو جاتا - ہرگز نہیں - پھر یہ میری ہی غلطی تھی کہ میں نے ایسی اچھی ملازمت ہاتھ سے جانے دی۔

والد مرحوم کو جب یہ حالات معلوم ہوتے تھے تو وہ کہتے تو کچھ نہ تھے لیکن ان کو صدمہ ضرور ہوتا تھا، کیونکہ ان کو اعانت کی ضرورت تھی اور میری ضرورت سے زیادہ صداقت اس کا موقعہ نہ دیتی تھی۔

بھرمزجی کے ہاں کی ملازمت مل جانا بالکل حسن اتفاق تھا، ورنہ مجھ سے زیادہ قابلیت کے لوگ اس کو مل سکتے تھے ایک ایسی مشہور فرم میں محاسب اور سکریٹری کی جگہ مل جانا معمولی بات نہیں، لیکن اس کو بھی میرے بڑھتے ہوئے تقدس نے آخرکار ہاتھ سے کھو دیا۔ یقیناً کام کے وقت میرا ایک ایک گھنٹہ نماز و وظیفہ میں صرف کر دینا کیونکر گوارا کر سکتا ہے۔ اگر میں نماز پڑھتا ہوں تو اپنے لئے اور وظیفہ کا پابند ہوں تو اپنے فایدہ کی غرض سے، دوسرا شخص کیوں اپنا نقصان گوارا کرنے لگا۔ اور پھر میری سمجھ میں یہ بھی نہیں آتا کہ اس وقت تک مجھے نماز روزہ سے فایدہ ہی کیا پہونچا، والد کے لئے تو خیر اس قدر نہیں لیکن اسلم کے لئے میں نے کیا کچھ نہیں کیا۔ دُنیا کا کوئی وظیفہ، کوئی عمل، کوئی وِرد ایسا نہ تھا جو میں نے اُٹھا رکھا ہو، نماز کی کوئی قسم ایسی نہیں ہے جس کو میں نے اپنے اوپر فرض نہ کر لیا ہو، شہر کا کوئی فقیر ایسا نہ تھا جس سے میں نے دعا نہ کرائی ہو لیکن یہ تمام مذہبی ذرایع ایک ذرا سے بچہ کی جان بچانے میں بھی کامیاب نہ ہوئے، پھر میری سمجھ میں نہیں آتا کہ آیندہ مجھے ان باتوں سے کیا فایدہ پہونچ سکتا ہے، جب کہ آج تک سوا نقصان اور پریشانی کے اور کوئی نتیجہ نہیں نکلا۔

اگر اسلام اور پابندی مذہب کا مقصود صرف یہی ہو سکتا ہے کہ ایک انسان تمام دُنیاوی لذت سے محروم ہو جائے، ساری عمر ذلت و پریشانی میں بسر کر دے، ضعیفین کے حقوق ادا نہ کر سکے، بچوں کو تعلیم نہ دلا سکے اور سارے گھر کو فاقہ میں مبتلا رکھے تو ایسے مذہب کو سلام ہے، ایک انسان کب تک عسرت کا مقابلہ کر سکتا ہے اور عسرت میں کیونکر اپنے اخلاق درست رکھ سکتا ہے، اگر جان بچانے کے لئے مردار کھانا جائز ہو سکتا ہے تو دُنیا میں عزت و آبرو کے ساتھ بسر کرنے کے لئے صداقت و ایمانداری کا ترک بھی کسی صورت سے ناروا قرار نہیں دیا جا سکتا، یہ بھی میری خوش قسمتی ہے کہ بھرمزجی خود ہی یاد کیا اور اس قدر اصرار سے بلا رہے ہیں، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ میرا مستقبل سخت تاریک تھا اور سوا خودکشی کے میں اور کیا کر سکتا تھا؟"

الغرض کامل ایک گھنٹہ تک اسلم اسی ادھیڑبن میں مصروف رہا اور آخرکار اس نے فیصلہ کر کے اسی وقت بھرمزجی کو اطلاع دے دی کہ

میں آرہا ہوں"۔

(۵)

اسلم کو بمبئی آئے ہوئے تین مہینے کا زمانہ گزر گیا ہے، اور اس مدت میں اس کے اندر اتنا تغیر ہو گیا ہے کہ مشکل سے کوئی شخص اُسے پہچان سکتا ہے، خیال کے ساتھ اس کی وضع بدلی، وضع کے ساتھ اس کے عقاید، اور عقاید کے ساتھ اخلاق، سب سے پہلے داڑھی صاف کرائی جو اس کی ایک ربع صدی کی رفیق تھی، لباس کوٹ پتلون ہو گیا، ترک اوراد و وظایف کے ساتھ نماز بھی گنڈے دار ہو گئی اور رفتہ رفتہ غائب، اسی زمانہ میں جب اس نے اپنے ایک دوست کو خط لکھا تو اس کے بعض فقرے یہ تھے

"کیا پوچھتے ہو کہ کس رنگ میں ہوں، مختصر یہ کہ اب ہوش میں آیا ہوں، اور اپنی ماضی کی حماقتوں پر افسوس کرتا ہوں، کیا خبر تھی کہ زمانہ آخرکار مجھے مغلوب کر کے رہے گا، ورنہ پہلے ہی اس کے سامنے سربسجود ہو جاتا، ایک مدت تک نماز روزے کے جھگڑوں میں مبتلا رہا تو سوا پریشانی اور افلاس کے کچھ ہاتھ نہ آیا، برخلاف اس کے جب پہلے ہی دن داڑھی صاف کرا کے ہرمزجی کے پاس پہونچا، تو میری تنخواہ میں پچاس کا اضافہ ہو گیا، اسے کہتے ہیں نقد سودا"

اسلم تجارتی حساب و کتاب میں اچھی قابلیت رکھتا تھا اور اسی کے ساتھ نہایت ذہین اور تیز کام کرنے والا تھا، اس لئے چار مہینے کے اندر ہی اندر اس کی تنخواہ بجائے دو سو کے تین سو ہو گئی اور آہستہ آہستہ وہ تمام ان رازوں سے بھی واقف ہو گیا، جن کی بناء پر اہل تجارت ترقی کیا کرتے ہیں۔

چونکہ اسلم کو اس کے گزشتہ تجربات نے یقین دلا دیا تھا کہ دنیا میں اگر کوئی چیز حقیقتاً کام آنے والی ہے تو وہ صرف روپیہ ہے اور دولت سے زیادہ سچا انیس و رفیق دنیا میں کوئی نہیں، اس لئے اب اس نے اپنی زندگی کا نصب العین صرف حصول زر قرار دے لیا اور وہ ہر وقت اسی فکر میں مستغرق رہنے لگا کہ روپیہ کیونکر ہاتھ آئے۔

چونکہ ابتدا ہی سے اس کو تجارت پیشہ لوگوں سے واسطہ رہا تھا اور وہ سمجھتا تھا کہ حصول دولت کا تنہا ذریعہ صرف تجارت ہے اور تجارت بھی وہ جس میں ہر ممکن بے ایمانی سے کام لیا جائے، اس لئے اس نے مصمم ارادہ کر لیا تھا کہ خواہ کچھ ہو وہ روپیہ ضرور جمع کرے گا اور ایک کامیاب تاجر کی حیثیت سے زندگی کے ہر اس لطف کو حاصل کرے گا جو دولت سے حاصل ہو سکتا ہے۔

جس کمپنی میں اسلم ملازم تھا اس کا بڑا حصہ دار ہرمزجی تھا اور وہی سارے کاروبار کو سنبھالے ہوئے تھا، یوں تو یہ کمپنی مال غیر سے درآمد برآمد کے لئے قایم ہوئی تھی اور اس کو وہ نہایت وسیع پیمانہ پر انجام بھی دے رہی تھی، لیکن ہرمزجی نے اور ذرایع بھی آمدنی کے اختیار کر رکھے تھے اور منجملہ ان کے ایک یہ بھی تھا کہ ملوں اور کارخانے کے مزدوروں کو سود پر روپیہ دیا کرتا تھا، اور طریقہ یہ تھا کہ جب وہ کسی مزدور کو روپیہ دیتا تو ایک سال کا سود پہلے ہی لے لیتا، یعنی اگر وہ کسی سے سو روپیہ کی دستاویز لکھاتا تو نوے روپیہ اس کے حوالہ کرتا۔ اور دس مہینے میں دس روپیہ ماہوار کی قسط سے روپیہ وصول کر لیتا گویا اس کو اس حساب سے بارہ روپیہ سیکڑہ کا سود وصول ہو جاتا۔

اسلم جب سے دوبارہ بمبئی آیا تھا، اس طریقہ کو غور سے دیکھ رہا تھا اور چونکہ اس کا حساب بھی اس کے سپرد تھا اس لئے اسے معلوم تھا کہ اس طریقہ سے ہرمزجی کس طرح چاروں طرف سے روپیہ رول رہا ہے۔ کئی مرتبہ اس کو خیال آیا کہ وہ بھی اپنا ذاتی روپیہ لگا کر اس کام کو شروع کرے لیکن چونکہ ابھی تک وہ اس قدر "نامسلمان" نہیں ہوا تھا اس لئے سود لینے کے خیال سے وہ ڈر جاتا تھا، مگر جب رفتہ رفتہ دولت کی طمع اور دنیا کی حرص نے اس کے قلب کی روشنی کو بالکل محو کر دیا، تو اس نے یہ تاویل کر کے کہ "سود پر روپیہ دینا حقیقتاً ابناء جنس کی امداد کرنا ہے" اس کو بھی اختیار کر لیا۔

چونکہ ہرمز جی سو روپیہ سے کم کسی کو قرض نہیں دیتا تھا اور بعض مزدور اس سے بھی کم کی حاجت لے کر آتے تھے، اس لئے اسلم نے ان لوگوں کو روپیہ دینا شروع کیا اور رفتہ رفتہ یہ خون اس کے منھ کو ایسا لگ گیا کہ اس نے لین دین کا کاروبار اپنا بالکل علٰحدہ شروع کر دیا اور بڑی بڑی رقمیں بھی دینے لگا۔

اسی کے ساتھ اس نے ایک دوکان مصنوعی گھی کی قایم کی، اور بازار سے پرانی چیزیں لے کر اور ان کو درست کرا کے نئی کی قیمت پر فروخت کرنے کا انتظام کیا۔ اتفاق سے ایک شخص اس کا ہم وطن مل گیا اور چونکہ آدمی قابل اعتبار اور محنتی تھا، اس لئے کچھ روپیہ لگا کر چاء کی دوکان بھنڈی بازار میں قایم کرادی۔ الغرض اس نے روپیہ کمانے کی کسی فرصت کو ہاتھ سے نہ جانے دیا اور دو سال کے اندر علاوہ اس روپیہ کے جو مختلف کاروبار میں پھیلا ہوا تھا، دس ہزار روپیہ اس کے پاس جمع ہو گئے۔

چونکہ اس کے اوقات کا اکثر حصہ ہرمز جی کی ملازمت میں صرف ہوتا تھا اور وہ دل کھول کر آزادی کے ساتھ اپنے کاروبار کو ترقی نہیں دے سکتا تھا، اس لئے اس نے ایک دن مصمم عزم کر کے وہاں استعفا دیدیا اور فورٹ کے حصہ میں ایک دوکان لے کر خود بھی در آمد برآمد کا کام شروع کر دیا۔

ہرچند اہل بمبئی کے نزدیک چار سال کے اندر اسلم کے برابر ترقی کر لینا کوئی غیر معمولی واقعہ نہ تھا، لیکن بمبئی سے باہر اس کے جتنے ملنے والے تھے وہ ضرور متحیر تھے کہ اتنی قلیل مدت میں وہ کیونکر ہزاروں روپیہ کا آدمی ہو گیا۔ اب وہ اپنا ذاتی موٹر رکھتا تھا، ایک معقول بنگلہ میں امیروں کی طرح زندگی بسر کرتا تھا، اور جس طرف نکل جاتا تھا ہر شخص اسے سیٹھ کے لفظ سے خطاب کرتا تھا۔

اسلم کی ماں کو بالکل خبر نہ تھی کہ وہ کس طرح جایز و ناجایز طریقہ سے دولت کما رہا ہے، ورنہ وہ ضرور مخالفت کرتی، کیونکہ وہ ابھی تک اپنے اطوار و خصایل کے لحاظ سے نہایت دیندار عورت تھی، لیکن اسلم کی گزشتہ زندگی کے بعض احباب کو ضرور اس کا علم تھا اور وہ کبھی کبھی اس کو تنبیہ کرتے رہتے تھے۔ لیکن جب حرص و طمع کا جن سر پر سوار ہو جاتا ہے تو مشکل سے اترتا ہے، اسلم کسی ایک کی نہ سنتا اور مذہب و اخلاق کے متعلق وہ ایسا جدید نظریہ پیش کرتا کہ کوئی مسلمان اسے سننا گوارا نہ کر سکتا۔

ایک دن دوران گفتگو میں اس نے اپنے دوست سے کہا:۔

"آپ مذہب کے اصول کے تحت مجھے ہدایت کرتے ہیں کہ میں سود لینا ترک کر دوں۔ دلالی کے سلسلہ میں لوگوں کو دھوکہ دینے سے باز آ جاؤں، لیکن خدا کے لئے پہلے مجھ پر مذہب کی ضرورت تو ثابت کر دیجئے۔ ممکن ہے کہ عہد تاریک میں جب انسان وحشی تھا اس کی تربیت کے لئے مذہب ضروری رہا ہو، اور وہ بھی صرف اس وجہ سے کہ جب تک اسکے سامنے کوئی چیز الہامی کہکے نہ پیش کی جاتی وہ اس کو صحیح تسلیم نہ کرتا۔ لیکن اب جبکہ دنیا بیدار ہو چکی ہے، علم کی ترقی نے ہر شخص کی آنکھیں کھول دی ہیں اور کائنات اپنی پختہ عمر کو پہونچ گئی ہے، مذہب کا سوال بیکار ہے، ظاہر ہے کہ خدا کو (اگر واقعی کوئی ایسی قوت موجود ہے) انسان اور اس کے اعمال سے نہ کوئی فایدہ پہونچ سکتا ہے نہ کوئی نقصان، اس لئے ہمارے اچھے یا برے افعال پر اس کو خوش یا برہم ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی اور اگر یہ کہا جائے کہ ہمارے اعمال نیک و بد خود ہمارے لئے مفید یا مضرت رساں ہیں اور خدا اس کو پسند نہیں کرتا کہ بری باتوں سے اس کی پیدا کی ہوئی زمین کو آلودہ کیا جائے۔ تو میں اس کے ماننے کے لئے طیار نہیں کیونکہ اگر اچھی باتیں حقیقتاً وہی ہیں جو مذہب بتاتا ہے، تو مجھ سے زیادہ ان پر کس نے عمل کیا ہوگا، چنانچہ مجھے معلوم ہے اور اس علم کے زخم اب بھی کہیں کہیں میرے دل میں موجود ہوں گے۔ کہ مذہب کی پابندی، اور اس کے بتائے ہوئے اصول سے مجھے کیا نقصان پہونچا۔ اگر خدا کو واقعی یہ منظور نہ ہوتا کہ دنیا میں سوا نیکی کے اور کچھ نظر نہ آئے تو وہ اعمال نیک کے نتائج بھی اچھے پیدا کرتا اور ہر برے کام کرنے والے کو اسی وقت نقصان پہونچا کر ہمیشہ کے لئے اس کا

سد باب کر دیتا۔ لیکن حالت بالکل اس کے برعکس ہے اور تجربہ شاہد ہے کہ نیکی کا درخت کبھی پھل نہیں لاتا اور بدی کی بیل نہایت سبز و شاداب ہو کر چاروں طرف پھیل جاتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ خدا نے دنیا کو پیدا کر کے انسانوں کے سپرد کر دی ہے اور ان کو اختیار کامل عطا کر دیا ہے، جو چاہیں کریں اور جس طرح مناسب سمجھیں اپنی زندگی بسر کریں۔

پھر چونکہ ہر ہر فرد کو اپنی اپنی جگہ جینے اور ترقی کرنے کا فطری حق حاصل ہے اور انسانی تمناؤں کی دنیا ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہے، اس لئے باہم مقابلہ و کشاکش ضروری ہے، اور تصادم کی صورت میں وہی اصول قابل عمل ہیں جو ہمیں فنا ہونے سے محفوظ رکھیں، خواہ وہ کیسے ہی شدید کذب و فریب پر کیوں نہ مبنی ہوں۔ میں اپنی غرض حاصل کرنے کے لئے آپ کو دھوکا دیتا ہوں، آپ کسی اور کو مبتلائے فریب کرتے ہیں، وہ کسی اور فرد کو نقصان پہونچا کر اپنا فایدہ حاصل کرتا ہے اور یہ سلسلہ اسی طرح جاری ہے اور رہے گا۔ خدا کا اس میں کوئی نقصان نہیں اور دنیا کا فایدہ ظاہر ہے کہ آج کل یہ رونق، یہ ہنگامہ، یہ تمدن، یہ گہما گہمی، سب اسی اصول پر قایم ہے اور بجائے انحطاط کے ہم ہر جگہ ترقی ہی ترقی دیکھتے ہیں۔

آپ یہ کہ سکتے ہیں کہ زندگی کا جو نتیجہ میں نے قرار دیا ہے وہ صحیح نہیں، یعنی صرف حصول زر کو مقصد حیات قرار دینا غلط ہے، لیکن میں آپ سے پوچھوں گا کہ اگر زندگی کا مقصد یہ نہیں ہے تو پھر کیا ہے، جس دنیا میں زندگی بسر کرنے کے لئے ہمیں پیدا کیا گیا ہے اس کا تو یہ حال ہے کہ وہ ہر ایماندار و نیک آدمی کی دشمن ہے اور اکثر افراد انسانی مکر و فریب کی زندگی بسر کر رہے ہیں، پھر اگر میں ان سب سے علحدہ ہو کر اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنالوں گا تو اُسے کون قایم رہنے دے گا اور اگر قایم رہے بھی تو وہ میری زندگی کی ضامن کیونکر ہو سکتی ہے، نتیجہ یہ ہوگا کہ یا تو فاقہ کرتے کرتے جان دیدوں گا یا پھر مجبور ہو کر میں بھی جامۂ تقویٰ اُتار کر اسی حمام میں داخل ہو جاؤں گا جہاں بغیر ننگے ہوئے کوئی نہیں جا سکتا۔

اگر واقعی اس وقت دُنیا کو اصلاح کی ضرورت ہے تو اُس کی صرف ایک ہی تدبیر ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ کوئی ایسا زبردست انسان پیدا ہو جو ایک وقت میں ساری دُنیا کو بدل دے اور تمام انسان کو ایک دم سے صلاح و تقویٰ کی طرف مایل کر دے، ورنہ یوں کامیابی محال ہے، تمدن کی ترقی نے اب ایشیا و یورپ، شمال و جنوب کی تفریق مٹادی ہے اور ضروریات زندگی کی وسعت اس قدر بسیط ہو گئی ہے کہ ایک ملک کا انسان دوسرے ملک کے انسان سے بے نیاز ہو کر کسی طرح نہیں جی سکتا، یعنی اگر آپ کوئی اصول زندگی ایشیا کے لئے مقرر کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یورپ و امریکہ کو بھی اس پر مجبور کیجئے۔ اگر آپ مجھے صداقت و دیانت پر مجبور کرتے ہیں تو ان لوگوں کو بھی مجبور کیجئے، جن سے میں ضروریات زندگی فراہم کرنے کے لئے روپیہ حاصل کرتا ہوں، لیکن آپ ایسے مجبور نہ کر سکیں گے کیونکہ ان کا بھی تعلق دوسرے لوگوں سے ہے اور ان کا ان لوگوں سے، یہاں تک کہ ساری دُنیا کا سوال پیدا ہو جائے گا اور دُنیا کی اصلاح ایسا آسان کام نہیں۔ اس لئے اب تمدن کی حالت اس نقطہ پر پہونچ گئی ہے کہ یا تو انسان اس سے ہٹ کر مر جائے، خودکشی کر لے، یا پھر اپنے آپ کو بھی اسی دریا میں ڈالدے جہاں ساحل پر قابض ہونے کے لئے ہر شخص دوسرے کو ڈبو دینے کی فکر میں مبتلا ہے۔

ممکن ہے آپ یہ کہیں کہ ایسی زندگی سے مر جانا بہتر ہے، کیونکہ آخر کار مرنے کے بعد تو اس کا اجر ملے گا، اور وہاں کی زندگی تو آرام سے گزرے گی۔ لیکن میں اس کے ماننے کے لئے طیار نہیں، کیونکہ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ

خدا کو دوبارہ حشر و نشر کی ضرورت ہی کیا ہے، اور وہ کیوں ایک مرتبہ فنا کرنے کے بعد بار دگر زندہ کرنے لگا، فضاء کائنات میں لاکھوں کرے گردش کر رہے ہیں۔ کروڑوں تباہ ہو چکے ہیں، اور خدا جانے کتنے روزانہ تباہ ہو کر نئے پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ پھر جب کائنات کی وسعت کا یہ عالم ہے جس میں زمین کو اتنی بھی اہمیت حاصل نہیں جتنی ایک قطرہ کو دریا کے مقابلہ میں حاصل ہے تو پھر میری سمجھ میں نہیں آتا کہ زمین کے ساتھ یہ خصوصیت کیوں کہ وہاں کے بسنے والوں کے لئے دوزخ و جنّت کی تعمیر کا اہتمام کیا جائے اور انھیں پھر زندہ کر کے زندگی دوام دی جائے، حالانکہ دوام صرف خدا ہی کے لئے ہے، اور اسی کے ساتھ اس کا استعمال کچھ موزوں معلوم ہوتا ہے۔ کیا آپ نے کبھی اس پر بھی غور کیا ہے، کہ انسان کو جو وعدۂ خلود سے مسرور کیا جاتا ہے اس میں کتنی کھلی ہوئی غلطی ہے، کیا اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ انسان بھی مرنے کے بعد اپنے بقا کے لحاظ سے خدا ہو جائے گا، خواہ وہ بقا دائرۂ جحیم ہو، یا فضائے جنّت میں۔

دوزخ، جنّت، عذاب، ثواب، حشر و نشر، یہ سب ذریعۂ تعلیم و اصلاح تھا۔ صرف اُس عہد کے لئے جب یہ افسوں کارگر ہو سکتا تھا۔ اب ان باتوں کو پیش کرنا اپنی تضحیک کرنا ہے، اور دنیا اس سے زیادہ ترقی کر چکی ہے کہ ان تعلیمات و معتقدات کی اصلی روح کو نہ سمجھ سکے۔

جس طرح ہم چلتے ہوئے سیکڑوں چیونٹیوں کو مسل ڈالتے ہیں اور کوئی نہیں پوچھتا، اسی طرح یہ دُنیا اور اُس کی آبادی ہے کہ اس کے فنا ہو جانے کے بعد خبر بھی نہیں ہو گی کہ کرۂ ارض کب اور کہاں تھا اور اس کے بسنے والے کیا ہوئے جو کچھ ہے یہی ہے اور یہیں ہے۔ اگر سعی و کاوش سے کسی نے کچھ حاصل کر لیا تو چند دن زندگی کے لطف میں بسر ہو گئے ورنہ جیتے جی موت ہے اور اگر روح واقعی فنا ہونے والی نہیں تو ایسے بھی ہمیشہ کا افسوس ہے کہ آخرت کے سبز باغ پر کیسی قیمتی فرصت کو ہاتھ سے جانے دیا۔

اخلاق کے اصول پر کسی مذہب کے اصول قائم کرنا سخت غلطی ہے، بلکہ حصولِ دولت کے ذرائع دیکھ کر اخلاق کے اصول مرتب ہونا چاہیئے، اگر آپ مجھے اس وقت ایک لاکھ روپیہ دیں اور کہیں کہ خدا کے وجود سے انکار کر دو تو مجھے فوراً انکار کر دینا چاہیئے، کیونکہ اگر واقعی خدا ہے تو میرے انکار کرنے سے وہ فنا ہو نہ جائے گا اور مجھے اتنی بڑی رقم مل جائے گی، اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ کسی کو دھوکہ دینے بلکہ کسی کو ہلاک کر ڈالنے سے میں بڑی دولت کا مالک ہو جاؤں گا، تو مجھے کبھی نہ عذر کرنا چاہیئے کیونکہ ارتقاء کا نظام یہی ہے، کیڑے پتیوں کو کھا جاتے ہیں، چڑیاں کیڑوں کو ہضم کر جاتی ہیں، انسان جانوروں کو ہلاک کر کے منتفع ہوتا ہے، پھر کوئی وجہ نہیں کہ انسانوں میں قوی ضعیف کو اپنی قوت سے اور ضعیف قوی کو اپنی مکر و فریب سے مغلوب کر کے فائدہ نہ اُٹھائے۔

یقیناً اس تعلیم کے تحت درندگی پھیل جائے گی، ہمدردی مفقود ہو جائے گی، تمام جماعتیں اور جماعتوں کے افراد باہم گر جنگ میں مبتلا ہو کر فنا ہو جائیں گے، لیکن اگر ایسا ہوتا ہے تو ہو جائے، خدا کو پروا نہیں، دُنیا کو بہر حال تباہ ہونا ہے، کسی دُمدار سیارہ سے ٹکرا کر اور آفتاب کے دائرۂ حرارت سے قریب ہو کر فنا ہو جانے میں کیا خصوصیت ہے، اسی طرح سہی۔

میری سمجھ میں نہیں آتا کہ آپ نے کرۂ ارض کے نظام کو اس قدر اہمیت کیوں دے رکھی ہے، جب کہ خود نظامِ شمسی میں اس کو کوئی اہمیت حاصل نہیں اور جو سماوات کے لحاظ سے یہ ایک حقیر ترین ذرہ سے بھی فروتر حیثیت رکھتا ہے۔

اگر بالشویزم، سرمایہ داری کو فنا کرنا چاہتی ہے اور آپ کا اس میں فائدہ ہے تو بالشویک ہو جائیے اگر سرمایہ دار ہو کر

ساتھ دینے میں نفع کی توقع ہے تو بالشویزم کے دشمن بن جائیے، حکومت کا ساتھ دینے میں اگر زندگی اچھی بسر ہوتی ہے تو قوم فروشی کو فرض سمجھئے، اور اگر قوم کا ساتھ دینے میں قوم کے روپیہ سے تم رئیس ہو سکتے ہو تو اپنے آپ کو قوم کا جاں نثار ظاہر کر دینا بھی ویسا ہی ہے۔ الغرض دنیا میں زندگی اس طرح بسر کیجئے گویا سب کچھ آپ ہی کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور آپ ہی کو سب کا مالک بننا چاہئے خواہ اس کے لئے مذہب قربان کرنا پڑے یا ضمیر کو تباہ و برباد۔

پھر اگر یہ اصول خدا سے منحرف کرنے والے ہیں تو میں نہایت شوق سے اپنے آپ کو شیطان کا بندہ بنا دینے کے لئے آمادہ ہوں، کیونکہ گناہ کر کے لطف اٹھانا، عبادت کر کے فاقہ کرنے سے بدرجہا بہتر ہے۔"

(۶)

اسلم پر، اسی غفلت و بے دینی، اسی حرص و آز کا ایک سال اور گزر گیا ہے اور کبھی ایک لمحہ کے لئے بھی اسے یہ خیال نہیں ہوتا اس سے قبل وہ کس زندگی کا عادی تھا اور باپ دادا سے کیا درس اخلاق ملا تھا۔ رات دن حصول زر کی فکر، ہر وقت کسی نہ کسی مکر و فریب کی تدبیر ——— یہ تھے، اس کی موجودہ زندگی جس پر اسے فخر و ناز تھا اور جس کے اعتماد پر اس نے دیانت صداقت، خدا رسول سب کو پس پشت ڈال دیا تھا۔

وہ سمجھتا تھا کہ ایمانداری، ضمیر، اخلاق، خدا ترسی، صلۂ رحم، یہ سب ان احمقوں کے وضع کئے ہوئے بے معنی اصطلاحات ہیں، جو اپنی کمزوری، بزدلی اور کم ہمتی سے دنیا میں کوئی کام کرنا نہیں جانتے اور خدا رسول کے ذکر کو وہ مسلمانوں کی روایات اصنامی کہا کرتا تھا۔

اس دوران میں قدرت کی طرف سے بھی کچھ ایسی ڈھیل ہوئی کہ اگر وہ مٹی کو ہاتھ لگاتا تو سونا ہو جاتی، صبح و شام دولت بڑھ رہی تھی، جاہ و ثروت میں اضافہ ہو رہا تھا، کارپوریشن کی ممبری، خان بہادری کا خطاب، ایوان تجارت کی سکریٹری شپ گورنری ڈنر، مقامی جلسوں کی صدارت، الغرض ظاہری عزت و آبرو کے جس قدر مظاہر ہو سکتے ہیں، سبھی اس کو حاصل تھے اور اس نشہ نے اس کی بصیرت کو بالکل محو کر دیا تھا، وہ سمجھتا تھا کہ جب تک یہ تمام باتیں مجھے حاصل ہیں، اس وقت تک میں تمام بے ایمانیاں کرنے کا مجاز ہوں اور جس وقت تک ایک انسان کے عزایم اس کی تدابیر کو کامیاب بنا رہے ہیں، تقدیر کو دخل در معقولات کوئی حق حاصل نہیں۔

اسلم گزشتہ چند سال کے اندر کتنی دولت کا مالک ہو گیا تھا، اس کا صحیح علم سوا اس کے اور کسی کو نہ تھا، لیکن لوگ حقیقت سے زیادہ اس کی دولت کا اندازہ کرتے تھے، اور یہ ایک ایسی خلش اسلم کے لئے تھی جو کسی وقت اس کو چین نہ لینے دیتی تھی، لوگ اسے لکھ پتی سمجھنے لگے تھے، حالانکہ حقیقت یہ نہ تھی اور اب وہ اس کے لئے بے تاب تھا کہ کسی طرح اپنی مالی حالت کو لوگوں کے اندازہ و قیاس کے برابر لا سکے۔

وہ اس فکر میں کتنے عرصہ تک مبتلا رہا، اس خلش نے اس کی کتنی راتیں سیاہ کیں، اس کا اندازہ کون کر سکتا ہے، لیکن ایک شام جب شہر کے بعض حلقوں میں یہ خبر مشہور ہوئی کہ اسلم نے اپنے مکان کا بیمہ دس سال کے لئے ۵ لاکھ روپیہ میں کرایا ہے تو یک گونہ لوگوں کو حیرت ضرور ہوئی، کیونکہ باوجود اس امر کے کہ سب لوگ اس کو لکھ پتی سمجھتے تھے، یہ خیال کبھی کسی کے دل میں نہ آ سکتا تھا کہ وہ اس قدر جسارت سے کام لے گا اور ماہوار ایک گراں قدر قسط ادا کرنے پر راضی ہو جائے گا۔

بعض کا خیال تھا کہ اسلم نے بازار میں اپنی ساکھ قائم کرنے کے لئے یہ تدبیر اختیار کی تھی، بعض کہتے تھے کہ اس نے اپنے کاروبار کا غلط اندازہ کر کے اس جرأت سے کام لیا اور دو چار یہ بھی کہنے والے تھے کہ اسلم ایسا بیوقوف نہیں ہے کہ خواہ مخواہ نمود و نمائش

کے خیال سے اپنے آپ کو خطرہ میں ڈال دے اور اس میں شک نہیں کہ جس وقت وہ بیمہ کرا کے گھر واپس آیا تو اس کا چہرہ ہمیشہ سے زیادہ مسرور نظر آتا تھا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس نے دولت کے کھیل میں ایک ایسا ٹرمپ کارڈ استعمال کیا ہے، جس کے ہار جانے کا خیال بھی دل میں نہیں آسکتا۔

جب سے کہ اس کی دولتمندی لوگوں پر ظاہر ہوگئی تھی، بعض بے فکرے اسے گھیرے رہتے اور بمبئی کی امیرانہ زندگی کی حقیقی لذتوں کی طرف اس کو راغب کرتے رہتے تھے، لیکن چونکہ وہ بہت ہوش گوش والا انسان تھا اس لئے وہ سن لیتا تھا سب کی، مگر کرتا تھا وہی جو اس کا جی چاہتا، سینما میں تو ضرور کبھی کبھی جاتا تھا، لیکن نہ کبھی شراب پی اور نہ کوئی اور ایسا مشغلہ اختیار کیا جس کے لئے عیاری ضروری سمجھی جاتی ہے، گھوڑ دوڑ کی شرکت کو البتہ کبھی کبھی اس کا جی چاہتا تھا (اور وہ بھی صرف اس بنا پر کہ اس میں حصول زر کا موقع ہے) لیکن اس نے کبھی اس کی جسارت نہیں کی کیونکہ اس کو معلوم تھا کہ جن مشتاق لوگوں کو یقینی ٹپ (　　　　) کا پتہ چل جاتا ہے، وہ بھی آخرکار خسارہ ہی میں رہتے ہیں۔ وہ اگر کبھی اس میں شرکت کا خیال پیدا کرتا بھی تو صرف اس صورت سے کہ وہ کسی گھوڑے کا مالک ہو کر جائے۔ تاکہ جاکیوں وغیرہ سے مل کر بے ایمانی کر سکے۔

جس وقت اس نے بمبئی کی ایک بیمہ کمپنی سے گفتگو کی تو اس نے یہ سوال کیا کہ ایک معمولی مکان کا بیمہ اس قدر بڑی رقم پر کرانا کس مصلحت سے ہے؟ لیکن اس نے کوئی معقول جواب نہ دیا اور اس نے بیمہ کرنے سے انکار کر دیا۔ اس لئے اسلم نے امریکہ کی ایک بیمہ کمپنی سے خط وکتابت کی جس کی شاخ بمبئی میں قائم تھی، اس نے فوراً منظور کر لیا، لیکن اسی کے ساتھ نہایت خفیہ طور پر تار دے کر امریکہ اس جماعت کے تین آدمی طلب کرلئے جو بیمہ کمپنیوں کی طرف سے کام کیا کرتے ہیں اور اسلم اور اس کے مکان پر مسلط کر دئے جس کی اس کو مطلق خبر نہ ہوئی۔

(۷)

گذشتہ واقعہ کو کئی ماہ کا زمانہ گزر گیا ہے اور اسلم پندرہ دن سے اپنی ماں وغیرہ کو لے کر تبدیل آب و ہوا کی غرض سے پونا چلا گیا ہے، اس کے مکان کا بالائی حصہ جہاں وہ رہا کرتا تھا مقفل ہے اور نیچے کے حصہ میں دفتر کے لوگ وقت مقررہ پر آتے ہیں اور شام کو کام ختم کر کے چلے جاتے ہیں۔ دو چپراسی چوپہرہ کے لئے مقرر ہیں رات دن یہیں رہتے ہیں اور سارے کام نہایت سکون کے ساتھ ہو رہے ہیں۔ اسلم بھی نہایت لطف وتفریح کے ساتھ پونا کی خوشگوار آب و ہوا میں بے فکری کی زندگی بسر کر رہا ہے کیونکہ اول دن جب وہ اتفاق سے گھوڑ دوڑ میں شریک ہوا تو اس کو دس ہزار روپیہ کا فایدہ ہوا اور دوسرے دن اس نے پچیس ہزار جیتے۔

ریس کا آخری دن تھا اور اسلم آخری بازی میں پندرہ ہزار کی رقم جیت کر، وہیں رسٹوران میں اپنے احباب کے ساتھ بیٹھا ہوا چاء پی رہا تھا کہ چپراسی نے تار لاکر دیا۔

تار کا پڑھنا تھا کہ اسلم رانوں پر دونوں ہاتھ زور سے مار کر اٹھ کھڑا ہوا اور دس منٹ کے اندر سارے مجمع کو معلوم ہوگیا کہ اسلم کا مکان جس کا اس نے ۵ لاکھ میں بیمہ کرایا تھا جل کر خاک سیاہ ہوگیا ہے، خدا خدا کر کے رات گزری اور صبح ڈاک سے سوار ہو کر اسلم بمبئی روانہ ہوگیا ہے۔

جس وقت اسلم وہاں پہونچا تو لوگوں کا ہجوم تھا اور ہر شخص اپنی اپنی جگہ مختلف رائے زنی کر رہا تھا، اسلم اپنے دوسرے مکان میں جو قریب ہی ساحل پر واقع تھا ٹھہر گیا اور اپنے ملازموں کو بلا کر تفتیش حال میں معروف ہوگیا۔ اس نے بظاہر بہت کوشش کی کہ کسی طرح آگ لگنے کا سبب معلوم ہوسکے، لیکن اس میں مطلق کامیابی نہیں ہوئی، پہرہ والوں کا صرف اس قدر بیان تھا کہ رات کو ۱۱ بجے دفعتاً بالائی منزل سے دھواں سا اٹھتا ہوا نظر آیا اور جب تک آگ بجھانے والے انجن پہونچے سارا مکان ایک مہیب شعلہ میں تبدیل ہوگیا۔

اسلم نے آتے ہی اپنے سکریٹری مسٹر ابراہیم کے متعلق دریافت کیا کہ وہ کہاں ہے، لیکن وہ اس جگہ نہیں ملا، اور جب گھر پر آدمی بھیجا گیا تو معلوم ہوا وہاں بھی نہیں تھا۔ ہرچند یہ کوئی ایسی زیادہ اہم بات نہ تھی، لیکن اسلم، ابراہیم کی غیر حاضری سے حد درجہ مضطرب تھا اور شاید مکان میں آگ لگنے سے اُس قدر تکلیف نہیں پہونچ رہی تھی، جتنی ابراہیم کے نہ ملنے سے۔

آگ لگے ہوئے دو دن گزر گئے ہیں، مکان خاک ہوکر بالکل سرد ہوگیا ہے، لوگوں کی دلچسپی اس واقعہ سے کم ہوگئی ہے اور اسلم نے دوسرے مکان میں اپنا دفتر قایم کرکے دوبارہ کام شروع کردیا ہے، لیکن ابراہیم کا ابھی تک کوئی پتہ نہیں اور باوجود ہر ممکن کوشش کے اسلم کو اس وقت تک کوئی کامیابی اس کا سراغ چلانے میں نہیں ہوئی ہے۔

(۸)

اسلم اپنے کمرہ میں بیٹھا ہوا، بیمہ کمپنی کو آگ لگنے کی تفصیل لکھ رہا ہے اور بہت مسرور ہے، کیونکہ ۱۵ لاکھ کا اضافہ اس کی دولت میں ہونے والا ہے اور اب وہ حقیقتاً لکھ پتی ہوجائے گا۔ لیکن ابھی وہ اس تحریر کو ختم بھی نہ کرچکا تھا کہ دفعتاً چپراسی اندر داخل ہوگیا اور اطلاع دی کہ پولیس کا جمعدار معہ دو سپاہیوں کے باہر کھڑا ہوا اس کو بلا رہا ہے۔

"پولیس کا جمعدار! ۔۔۔ کیوں! ۔۔۔ کیا کہتا ہے ۔۔۔۔۔۔ اچھا اس کو اندر بھیجدو۔"

اسلم نے جلدی جلدی میز سے کاغذ سمیٹے اور اپنے اوپر حد درجہ اطمینان و سکون کی کیفیت طاری کرکے جمعدار کی پذیرائی کیلئے اپنے آپ کو طیار کیا ہی تھا کہ وہ اندر آگیا اور آتے ہی اس نے مقامی پولیس کے افسر بالا کی ایک تحریر پیش کی جس میں لکھا تھا کہ:۔

"امریکین کمپنی نے آپ کے خلاف دغا کا استغاثہ پیش کیا ہے اور اس سلسلہ میں آپ کی حاضری کی ضرورت ہے۔"

یہ پڑھتے ہی اسلم کا چہرہ سفید پڑ گیا، لیکن اپنے آپ کو سنبھال کر جمعدار سے بیٹھنے کو کہا اور کوشش کی کہ اس سے کچھ اور حالات اس استغاثہ کے معلوم کرے، لیکن اس نے بالکل لاعلمی ظاہر کی، اور آخرکار اسلم کو مجبوراً اُس کے ساتھ جانا پڑا۔

اسلم جس وقت وہاں پہونچا، تو اس نے بیمہ کمپنی کے منیجر کو بیٹھا ہوا دیکھا لیکن اس کی حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی جب اُس نے اپنے سکرٹری ابراہیم کو بھی وہاں موجود پایا۔ ہرچند اس کی کامیاب زندگی میں یہ پہلا موقعہ ناکامی یا مصیبت کا تھا لیکن چونکہ وہ بہت ذہین تھا اس لئے معاملہ کی صورت فوراً اس کی سمجھ میں آگئی اور اس لئے سراسیمگی کی کیفیت اس میں پیدا ہونے لگی۔ کیونکہ ابراہیم کی غیر حاضری اور پھر اس کی دفتر پولیس میں موجودگی نے بہت زیادہ خطرے اس کے لئے پیدا کردئے تھے اور وہ ایسا محسوس کرتا تھا کہ شاید اس کے ہاتھ پاؤں کی قوت سلب ہوگئی ہے۔

جس وقت اسلم پولیس افسر کے سامنے پہونچا تو اس نے کرسی پر بیٹھنے کا اشارہ کیا لیکن اس نے کہا کہ میں مسٹر ابراہیم سے علحدگی میں کچھ گفتگو کرنا چاہتا ہوں، اجازت دی جائے۔ پولیس افسر نے بیمہ کمپنی کے منیجر کو دیکھا اور منیجر نے ابراہیم کو، اس کی اجازت دیدی، جس وقت یہ دونوں خلوت میں پہونچے تو اسلم نے اس سے صرف یہ سوال کیا کہ:۔

"مسٹر ابراہیم، مجھ کو آپ کی طرف سے کبھی اس سلوک کا خطرہ نہ تھا اور اگر موقعہ ہاتھ سے نہ گیا ہو تو آپ اب بھی اس کی تلافی کرسکتے ہیں۔"

ابراہیم یہ سن کر مسکرایا اور بولا کہ:۔ "مسٹر اسلم، میں نے کوئی بات ایسی نہیں کی ہے جو آپ کے لئے نئی ہو، آپ کو معلوم ہے کہ میری تجارتی تربیت آپ ہی کے ہاں ہوئی اور اس لئے آپ کو سمجھنا چاہئے کہ میں نے وہاں کیا سیکھا ہوگا، آپ کے یہ الفاظ میں کبھی نہیں بھول سکتا کہ انسان کو ہر اس چیز کی قربانی کردینی چاہئے جس کی قربانی سے دولت حاصل ہوسکتی ہے اور اس مسئلہ میں میں نے اسی پر عمل کیا۔"

اسلم:۔ "تو کیا میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ پندرہ لاکھ کی رقم میں ایک لاکھ تمہارا ہے۔"

ابراہیم ۔ "بے شک کہا تھا لیکن اول تو مجھے اس کا اعتبار نہ تھا کہ آپ اس عہد کو پورا کریں گے ۔ کیونکہ میرے سامنے کوئی ایک مثال بھی ایسی نہیں ہے، دوسرے یہ بھی مجھے معلوم ہے کہ دو لاکھ کی رقم ایک لاکھ سے زاید ہوتی ہے اور بیمہ کمپنی تقریباً یہ رقم مجبوراً ادا کر چکی ہے۔"

اسلم ۔ "اچھا اگر میں اس کو بڑھا کر تین لاکھ کردوں تو ؟"

ابراہیم ۔ "اب ناممکن ہے کیونکہ میرا بیان عدالت میں قلمبند ہو چکا ہے اور میں اس سے انحراف نہیں کرسکتا۔"

اسلم ۔ "لیکن بیمہ کمپنی کو یہ کیونکر معلوم ہوا کہ تم راز دار ہو ؟"

"شروع ہی سے اس معاملہ کو مشتبہ سمجھ کر نگرانی کر رہی تھی اور اس کے کئی جاسوس کام کر رہے تھے، آپ کے تمام اُن تاروں کی نقلیں جو پونا سے بھیجے گئے تھے اس کے پاس موجود ہیں اور آگ لگنے کے دن جو آپ کا تار آیا تھا اور جس میں لکھا تھا کہ "میں کب تک انتظار کروں"۔ اس کی بھی نقل اس کے پاس موجود ہے، ہر چند اس کا ذکر ابھی تک عدالت یا پولیس میں نہیں آیا ہے، لیکن چونکہ انھیں اعتماد ہے، اس لئے وہ ڈاک خانہ سے باقاعدہ ان تاروں کی نقل طلب کرائیں گے اگر ضرورت ہوئی۔"

یہ سننے کے بعد جب اسلم، ابراہیم کی طرف سے بالکل مایوس ہوگیا تو اس نے پولیس میں صرف یہی کہا کہ میں یہاں کوئی بیان نہیں دینا چاہتا۔ جس وقت عدالت میں معاملہ پیش ہوگا وہاں جوابدہی کروں گا۔

(۹)

تمام بمبئی میں اس واقعہ سے ہلچل مچی ہوئی ہے اور خصوصیت کے ساتھ تجارتی فضا میں عجیب کیفیت پیدا ہے ۔ لیکن سو میں ایک شخص بھی اسلم کی طرفداری کرنے والا نظر نہیں آتا، کیونکہ سبھی اس کی بے ایمانی کے زخم خوردہ تھے اور اس انقلاب سے قدرتاً ان کو مسرور ہونا چاہئے تھا۔

عدالت گاہ تماشائیوں کے ہجوم سے بھری ہوئی ہے، مقدمہ کی سماعت جاری ہے، اور دونوں طرف سے بیرسٹروں، کونسلوں اور وکلاء کی جماعتیں اپنے اپنے کام میں مصروف ہیں اور اسلم بھی جو ایک ہفتہ کے اندر اپنی تمام جمع کی ہوئی دولت کا بڑا حصہ صرف کر چکا ہے، ایک مجرم کی حیثیت سے موجود ہے۔

مقدمہ کی حالت اس قدر نازک ہے کہ اس کو کوئی امید اپنی رہائی کی نظر نہیں آتی، ابراہیم کے بیان سے اسلم کی تمام وہ اسکیم جو بیمہ کرانے کے متعلق مرتب کی گئی تھی ظاہر ہو چکی ہے اور بعض ایسے کاغذات بھی عدالت میں پیش ہو چکے ہیں جن سے اسلم کا دھوکہ دینے کی غرض سے بیمہ کرانا بخوبی ثابت ہوتا ہے۔

تقریباً ایک مہینے تک یہ مقدمہ جاری رہا، اور اس دوران میں تمام کوششیں جو روپیہ کے ذریعہ سے کی جاسکتی ہیں اسلم نے کر ڈالیں، لیکن معاملہ بجائے سلجھنے کے اور اُلجھتا رہا، جتنی وہ صفائی پیش کرتا تھا، اسی قدر زیادہ اس کا جرم ثابت ہوتا جاتا تھا، یہاں تک کہ اس کے وکلاء نے بھی ایک دن دبی زبان سے یہ کہہ دیا کہ اس عدالت سے تو کامیابی کی امید نہیں ہے، لیکن اپیل شاید مفید ثابت ہو۔

اسلم کا کاروبار تو اسی وقت سے بند ہوگیا تھا جب اول دن اس کے خلاف استغاثہ دائر کیا گیا تھا، لیکن اب بازار میں اس کی ساکھ بھی اس قدر بگڑ گئی کہ اس کے کارخانہ کے ملازموں کو دوسری جگہ نوکری ملنی دشوار ہوگئی ۔ ممکن تھا کہ کم از کم مقدمہ کے فیصلہ تک اس کی عزت کچھ نہ کچھ بازار میں باقی رہتی، لیکن جب اس نے مقدمہ کے مصارف کے لئے اپنا تمام روپیہ صرف کرنے کے بعد اپنا ساحل والا مکان بیس ہزار روپیہ میں فروخت کیا تو ہر شخص کو معلوم ہوگیا کہ اسلم دیوالیہ ہو چکا ہے اور اسکی دولت

ں کے متعلق لوگوں نے بہت غلط اندازہ لگایا تھا ختم ہو چکی ہے۔

اس عرصہ میں اسلم پر جو کچھ گزر گیا اس کا حال شاید کسی کو نہ معلوم ہوتا اگر خود اسی کی تحریر اسکے متعلق دستیاب نہ ہو جاتی
جس دن حکم سنایا جانے والا تھا لوگوں کا ہجوم روز سے زیادہ نظر آرہا تھا اور بیتابی سے اُس ساعت کا انتظار ہو رہا تھا۔
ب اتنے دنوں کی حالت منتظرہ دور ہونے والی تھی، وکلاء موجود تھے، مستغیث حاضر تھا، لیکن اسلم جو نقد ضمانت پر رہا تھا اب تک
یں آیا تھا، وقت مقررہ پر دیر تک انتظار ہوتا رہا اور جب وہ نہ آیا تو پولیس کی ایک جماعت اس کے جائے قیام پہنچی گئی،
بلن ٹھیک اُس وقت جب کہ انھوں نے دروازہ کھٹ کھٹایا، ایک دھماکے کی آواز اندر سے آئی اور اسی کے ساتھ
ور دبکا کی آواز بلند ہوئی، چاروں طرف کے لوگ دوڑ آئے اور آخر کار چند منٹ کے بعد یہ حقیقت سب نے معلوم کرلی کہ
ں مجرم کو دُنیا کی عدالت قید کی سزا کا حکم سنانے والی تھی اس کو آسمانی عدالت نے اس سے زیادہ سخت سزا دینے کے لئے اپنے
دبرو طلب کرلیا ہے۔ اسلم جو تحریر اپنے بعد چھوڑ گیا وہ بہت طویل تھی، لیکن اس کا وہ فقرہ جو کچھ عرصہ تک بمبئی کی تجارتی فضاء
ں یاد رکھا گیا صرف یہ تھا کہ:-

"دیانت کے ساتھ فاقہ کرنا، بے ایمانی کی سلطنت سے بدرجہا بہتر ہے"

تاریخ کے بُھولے ہوئے اوراق

(۱) فاتح اُندلس کا ایک رومان

(۲) صلاح الدین ایُوبی کے دو آنسو

(نیاز فتحپوری)

(۱) جب ۱۳۲ھ میں جنگ زاب نے حکومت بنی آمیہ کا شیرازہ بالکل منتشر کردیا اور بنو عباس کی طرف سے ابو مسلم خراسانی کی تلوار خاندان بنی آمیہ کے سروں پر چمکنے لگی، تو ان ستم زدگان دولت و حکومت میں سے ایک شخص ایسا بھی تھا جس نے بنو عباس کی تمام آرزؤں کو خاک میں ملادیا اور اُندلس پہونچ کر ایک ایسی زبردست حکومت اسلامی قایم کی جس پر خاندان عباس نے ہمیشہ رشک کیا۔ اس شخص کا نام عبدالرحمٰن الداخل تھا۔

اس وقت موضوع سخن یہ نہیں کہ عبدالرحمٰن کے اُن واقعات حیات سے بحث کی جائے جو تاریخ میں موجود ہیں اور نہ یہ بتانا مقصود ہے کہ اس نے کیونکر اُندلس میں دولت اسلامی قایم کی اور بلاد عرب میں اس کی ذات سے علم و ادب کو کس قدر فایدہ پہونچا کیونکہ اسکی تفصیل تمام تاریخی کتابوں میں ملتی ہے، بلکہ مقصود اس واقعہ کو بیان کرنا ہے جسے مورخین نے ترک کردیا یعنی یہ کہ کس طرح اس نے موت سے نجات پائی اور کیونکر بنی عباس کے پنجہ سے آزاد ہونے میں کامیاب ہوا۔

جس وقت بنو عباس، خاندان بنی آمیہ کی گرفتاری میں مصروف تھے، اس وقت عبدالرحمٰن نہر فرات کو عبور کرکے مع اپنے چھوٹے بھائی کے ایک مختصر سے گاؤں میں پہونچا اور یہاں ایک ایسے شخص کے مکان میں پناہ گزیں ہوگیا جو اس خاندان کا ممنون احسان تھا۔ اس کے ایک لڑکی تھی زبیدہ نہایت جمیل و خوش اندام جس کی عمر ابھی صرف سولہ سال کی تھی جو اپنے باپ کی غیر حاضری میں (جب وہ فرات میں مچھلی کے شکار کے لئے جاتا) گھر کا سارا انتظام کرتی۔ عبدالرحمٰن کی عمر بھی اس وقت ۲۰ سال کی تھی۔ وہ بھی نہایت خوبصورت انسان تھا۔

اول دن جب زبیدہ کی نگاہ اس پر پڑی تھی، اسی وقت اس کے دل میں عبدالرحمٰن کی محبت پیدا ہوگئی تھی۔ لیکن اب کچھ زمانے کے قیام نے اس جذبہ میں اور زیادہ استحکام پیدا کردیا تھا۔ وہ نقاب کے نیچے سے، پردہ کی اوٹ سے اور دریچوں کی جھلملی سے اسے دیکھا کرتی اور خاموشی کے ساتھ مدارج محبت طے کرتی جاتی تھی۔

ایک دن زبیدہ پانی لینے کے لئے دریائے فرات کے کنارے گئی تو بائیں ساحل کی طرف دور کی فضا میں بہت سے سیاہ پرچم اسے متحرک نظر آئے، وہ جانتی تھی کہ سیاہ پرچم بنو عباس کا فوجی نشان ہے، وہ اس سے بھی واقف تھی کہ عباس کی اولاد بنی امیہ کی جانی دشمن ہے۔ اور اس کا مہمان عبدالرحمٰن خاندان امیہ کا ایک فرد ہے۔ یہ دیکھ کر اس کا جی دہل گیا اور وہ سمجھ گئی کہ اب عبدالرحمٰن کی خیر نہیں ہے اس لئے فوراً گھر گئی تاکہ اپنے باپ سے سارا ماجرا بیان کرے، لیکن اس وقت وہ بھی نہ ملا، اب سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہ تھا کہ وہ

ہ راست عبدالرحمٰن کو اس خطرے سے آگاہ کرے۔ اس حد تک تو اس کے خیالات کی رفتار عام فطرت انسانی کے تحت عمل میں آئی
بن اس کے بعد ہی اس کے جذبات محبت جنبش میں آئے اور اس نے خیال کیا کہ عبدالرحمٰن کو خطرے سے آگاہ کرنا گویا اسے سے جدا
دینا ہے اور اس کو وہ گوارا نہ کر سکتی تھی اس لئے اس کی محبت حیلہ جو نے ۔ اور کون سی محبت جو حیلہ جو نہیں ہوتی ۔ یہ تدبیر نکالی
مردانہ لباس پہن کر اس کے پاس جائے، خطرے سے آگاہ کرے اور خود بھی اس کے ساتھ رہبر کی حیثیت سے ساتھ ہو لے۔
بکہ عبدالرحمٰن نے اس وقت تک زبیدہ کی صورت نہ دیکھی تھی اس لئے یہ تدبیر بالکل ممکن العمل تھی۔

زبیدہ نے اپنے باپ کا لباس پہنا اور دروازہ کھٹکھٹا کر عبدالرحمٰن سے سارا حال بیان کیا۔ اول اول اس نے پس و پیش کیا
لن جب زبیدہ نے مجبور کیا تو عبدالرحمٰن راضی ہو گیا اور آخر کار یہ تینوں غروب آفتاب سے قبل فرات میں کود دے تاکہ اس کو عبور
کے نکل جائیں ۔ اس کوشش میں عبدالرحمٰن کا چھوٹا بھائی دریا کے اندر ڈوب گیا۔ کہا جاتا ہے کہ عباسیوں کے ایک تیر نے اس کو
می کر دیا تھا، جس سے وہ جانبر نہ ہو سکا اور دریا میں غرق ہو گیا۔ بہر حال وہ عباسی لشکر کے تیر سے زخمی ہو کر مرا ہو یا کسی اور وجہ
ے، یہ واقعہ ہے کہ فرات کے دوسرے ساحل پر جس وقت عبدالرحمٰن پہونچا تو صرف رہبر اس کے ساتھ تھا اور اس کا چھوٹا بھائی
س سے ہمیشہ کے لئے اس سے جدا ہو چکا تھا۔

یہ دونوں چوروں کی طرح چھپتے ہوئے، شام، جبل بسان، فلسطین، صحرائے سینا سے گزرتے ہوئے مصر کی حدود میں داخل
وئے اور قیروان تک پہونچ گئے۔ عباسیوں کی طرف سے مصر میں جو حاکم مقرر تھا اس کو بھی عبدالرحمٰن کی فراری کی خبر دیدی گئی تھی
روہ بھی جستجو میں تھا۔ لیکن عبدالرحمٰن مع زبیدہ اور ایک خادم کے جس کا نام بدر تھا اور جو مصر سے ساتھ ہو گیا تھا۔ اندلس پہونچا
س وقت یہاں کی حالت یہ تھی کہ نہ صرف بربر اور عربوں میں سیادت کی نزاع قایم تھی بلکہ خود عربوں کے اندر بھی مضری اور یمنی
ی تفریق نے سارے ملک کے اندر اضطراب پیدا کر رکھا تھا۔ اس بدامنی سے فایدہ اٹھا کر عبدالرحمٰن نے حکومت بنی امیہ کے
لئے لوگوں کو دعوت دینی شروع کی اور آخر کار ستمبر ۷۵۶ء میں وہ بنو امیہ کا قایم مقام ہو کر یہاں کا حکمراں ہو گیا۔ اس نے قرطبہ
یں نیا قلعہ تعمیر کرایا۔ مسجد بنوائی اور خطبہ سے منصور، خلیفۂ عباسی کا نام نکال کر اپنا نام داخل کیا۔ اسی عہد سے عبدالرحمٰن الداخل
(اول) کے لقب سے مشہور ہوا اور تاریخ میں اپنی بے شمار یادگار چھوڑ گیا۔

حکومت و دولت کے زمانہ میں بھی عبدالرحمٰن نے اپنے شریک مصائب (زبیدہ) کو فراموش نہیں کیا اور اس کو کوئی جلیل القدر
ِدمت تفویض کرنی چاہی۔ کیونکہ وہ اب تک اسے مرد ہی سمجھتا تھا۔ لیکن جب ایک دن وہ اپنا مردانہ لباس اُتار کر عبدالرحمٰن کے
سامنے آئی تو اسے سخت حیرت ہوئی۔ لیکن اب بھی وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ اس نے اس قدر تکلیفیں کیوں برداشت کی تھیں اور اس کے
دل میں کس قسم کی آگ مشتعل تھی۔ عبدالرحمٰن الداخل جو سلطنت و سیادت کے دقیق ترین رازوں سے آگاہ تھا۔ جو حکومت و قیادت
کے نازک ترین نکات کے سمجھنے میں اس قدر ذہین و ذکی تھا وہ ایک لمحہ کے لئے بھی زبیدہ کی حالت کا اندازہ کرنے میں کامیاب ہوا
ور اس کے چہرے میں جو کھلا ہوا صحیفۂ محبت و عشق تھا۔ اس کے ایک جذبہ کا بھی مطالعہ نہ کر سکا، عبدالرحمٰن کی ساری زندگی میں
غالباً یہی ایک ایسا واقعہ ہے۔ جس سے اس کی بے حسی اور بلادتِ ذہن کا پتہ چلتا ہے۔ عبدالرحمٰن نے زبیدہ کی انتہائی عزت کی
تمام امراء کے سامنے اسے "فارس جمیل" کا لقب عنایت کیا۔ لیکن زبیدہ کا اپنے وطن و اعزہ کو ترک کرنا۔ تمام مصائب برداشت
کرنا اس غرض سے نہ تھا کہ وہ جاہ و شہرت کی طالب تھی بلکہ اُس نے یہ تمام آلام اس بنا پر جھیلے تھے کہ وہ ایک دن اپنے محبوب
ل جائے گی، اس لئے جب اس نے عبدالرحمٰن کے قلب کو اس درجہ بے حس پایا تو اس کا مایوس ہو کر حزیں و ملول ہو جانا
بالکل فطری امر تھا۔ لیکن عبدالرحمٰن جو انتظام مملکت کے اہم مشاغل میں مصروف رہتا تھا اس کو کیا اس امر کا موقع مل سکتا تھا
کہ زبیدہ کے نازک حسیات کو سمجھتا۔

ایک زمانہ اسی طرح گزر گیا یہاں تک کہ چند دنوں کے لئے اطمینان سے بیٹھنے کی فرصت اسے نصیب ہوئی۔
وہ ایک دن محل کے معاملات پر غور کر رہا تھا کہ دفعتاً اسے زبیدہ کا خیال پیدا ہوا اور اس نے ارادہ کیا کہ کسی سردار سے اس کا عقد کر دینا چاہئے۔ چنانچہ اُس نے سرعسکری عبدالملک کو طلب کیا اور اس کی رضامندی حاصل کرکے زبیدہ سے دریافت کیا کہ اُسے تو کوئی عذر نہیں ہے۔ زبیدہ اس کے قدموں پر گر پڑی اور باچشم پرنم بولی کہ آپ مالک و مختار ہیں، میں کیا اور میری رائے کیا۔"
چنانچہ جشن زفات کا اہتمام ہوا اور سارا قرطبہ اس خوشی میں چراغاں کیا گیا، لیکن جس وقت زبیدہ کے حجرے میں پہونچے تو وہاں موجود نہ تھی، بلکہ عبدالرحمٰن کے حجرے میں پڑی رو رہی تھی۔ عبدالرحمٰن کو اطلاع ہوئی تو وہ خود وہاں گیا، لیکن یہ وقت تھا جب زبیدہ سکرات موت میں مبتلا تھی۔
جب زبیدہ نے نگاہ واپسیں سے عبدالرحمٰن کو دیکھا تو اس کی آنکھوں سے بھی حجاب اُٹھا اور اب سمجھ میں آیا کہ زبیدہ کا تمام آلام و مصائب اختیار کرنا کس لئے تھا لیکن یہ سمجھنا اب بعد از وقت تھا کیونکہ موت کی زردی اس کی پیشانی پر دوڑ چکی تھی۔
زبیدہ نے اپنی آخری نگاہ اُٹھائی اور کچھ گفتگو بھی کی، جس سے عبدالرحمٰن صرف اس قدر سمجھ سکا کہ اس نے زہر کھا لیا ہے۔ اس نے زبیدہ کو اپنے ہاتھوں پر سنبھالا اور سینہ سے لگا کر آخر کار اس کو اس جگہ دم توڑنے کی اجازت دینی ہی پڑی جہاں تک پہونچنے کی تمنا میں وہ اتنے عرصہ سے گھل رہی تھی۔ عبدالرحمٰن نے جو مملکت کا انتظام تو کر سکتا تھا لیکن ایک قلب مجروح کا مداوا اس کے اختیار میں نہ تھا، زبیدہ کی سرد پیشانی کو بوسہ دیا۔ اور روتا ہوا حجرے سے باہر نکل آیا۔

---

(۲) ۵۷۸ھ کا زمانہ ہے کہ ایک قافلہ صلاح الدین ایوبی کے لئے اسباب حرب و سامان رسد لئے ہوئے بیروت کے پاس سے گزرتا ہے اور یہاں کے فرنگی اسے لوٹ لیتے ہیں، سلطان ایوبی سخت برہم ہوتا ہے۔ اور یہ عزم لے کر اُٹھ کھڑا ہوتا ہے کہ دشمن سے اس گستاخی کا انتقام لے گا اور بیروت و ساحل لبنان پر قبضہ کرکے اپنی سلطنت میں شامل کرے گا۔
سلطان صلاح الدین ایوبی، مصر و شام پر قابض ہو کر فرنگیوں سے ایک ایک کرکے بہت سے قلعے چھین چکا تھا اور اب اس کی نگاہ بیت المقدس پر تھی جہاں صلیبیوں کی قایم کی ہوئی حکومت پر بالڈوین چہارم اس وقت فرمانروائی کر رہا تھا۔
قافلہ کی غارت گری کے واقعہ سے اس کو ایک بہانہ ہاتھ آیا اور اس فرصت کو غنیمت جان کر اس نے اپنی فوجوں کو جمع کیا، اور دفعتاً یلغار کر دیا اُس کے بھائی "العادل" نے مصر سے تین جہاز جلد کمک کے روانہ کئے اور یہ عسقلان کی تسخیر کرتا ہوا بیروت پہونچا اور محاصرہ شروع کر دیا۔ لیکن ادھر بیت المقدس سے بالڈوین چہارم، اہل بیروت کی مدد کے لئے آگیا اور صلاح الدین کو واپس آنا پڑا، صلاح الدین کی یہ واپسی ایسی نہ تھی کہ ہمیشہ کے لئے جنگ کا خاتمہ ہو جاتا، بلکہ اس واقعہ نے اس احساس کے اندر عزم و استقامت کی روح کو زیادہ قوی اور اس کی تاخت کو زیادہ وسیع بنا دیا۔
جس وقت وہ قاہرہ سے روانہ ہوا تھا تو اس نے عہد کیا تھا کہ وہ اس وقت تک چین نہ لے گا جب تک شام کے ایک ایک قلعہ پر اسلام کے جھنڈے کو لہراتا ہوا نہ دیکھ لے، چنانچہ وہ سرزمین حلب سے لے کر صحرائے سینا تک اور دمشق سے لے کر بادیۂ شام تک ہر جگہ اپنی جرأت و پامردی کے سکے بٹھاتا ہوا آگے بڑھا۔ یہاں تک کہ ۵۷۹ھ میں اس نے حلب پر قبضہ کرکے دریائے وردن کو عبور کیا اور بیسان پر قبضہ کرکے فرنگیوں کے اس قلعہ کی طرف بڑھا جو سب سے زیادہ مضبوط سمجھا جاتا تھا۔
یہ قلعہ شہر کرک کا تھا جو اپنی مضبوط شہر پناہ کے لحاظ سے ناقابل تسخیر سمجھا جاتا تھا۔ یہ مقام پہاڑیوں کے درمیان اس طرح واقع ہوا تھا کہ محاصرہ بہت دشوار تھا اور اس وقت تک یہاں کا قلعہ کسی سے سر نہ ہو سکا تھا۔

صلاح الدین نے اپنے بھائی "العادل" سے مصری عساکر کی کمک طلب کی اور پوری قوت کے ساتھ اس نے کرک تک پہونچ کر چاروں طرف منجنیقیں نصب کر دیں۔ فرنگیوں نے بھی پوری احتیاط سے کام لیا تھا اور کثیر ذخیرۂ حرب و سامان رسد فراہم کر کے پوری عسکری قوت کے ساتھ مدافعت کا عزم کر لیا تھا۔ ان کو یقین تھا کہ سلطان صلاح الدین قلعہ کو سر نہ کر سکے گا اور اس طرف صلاح الدین روزانہ حملے کرتا تھا اور محاصرہ میں شست بڑھتا جاتا تھا۔ خیر اس معرکۂ قتال کی داستان کو یہیں چھوڑئے اور دیکھئے کہ قلعہ کے اندر کیا ہو رہا ہے۔

(۲)

قلعہ کے مشرقی برج میں آج غیر معمولی چہل پہل نظر آتی ہے اور لوگوں کی آمد و رفت بکثرت جاری ہے۔ لیکن یہ ہنگامہ کسی تدبیر جنگ سے متعلق نہیں معلوم ہوتا کیونکہ آنے جانے والوں کے لباس ایسے ہیں جو جشن مسرت کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ عورتیں، بچے، مرد آ جا رہے ہیں، کسی کے ہاتھ میں پھولوں کا ہار ہے۔ کوئی شمع لئے جا رہا ہے۔ کوئی رنگ برنگ کے فیتے اُڑا رہا ہے۔ اسی جماعت میں چند رہبان بھی ہیں جن میں سے بعض تسبیح لئے ہوئے ہیں اور بعض عود دان۔ خدام کی جماعت طباقوں میں قسم قسم کے کھانے اور شرابیں اِدھر سے اُدھر لئے جا رہی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کوئی نہایت مہتم بالشان جشن طرب برپا ہونے والا ہے۔ ہر چند سب کے چہروں سے آثار مسرت ظاہر ہو رہے ہیں۔ لیکن کبھی کبھی خوف و کدورت کی علامت بھی نظر آنے لگتی ہے کہ معلوم نہیں جنگ کا نتیجہ کیا ہو۔

آج یہاں تقریب نکاح ہونے والی ہے جس میں کونٹ ٹوردن، کونٹ رینو کی ربیبہ کے ساتھ رشتہ ازدواج کے ساتھ وابستہ کیا جائے گا۔ دولہا اُن چند نوجوانوں میں سے تھا جن پر اہل فرنگ [illegible] حسب ونسب بلکہ بحیثیت شجاعت و مردانگی بھی فخر کرتے تھے، اور دلہن، اس کونٹ رینو کی بیٹی [illegible] امارۃ انطاکیہ میں رہتا تھا اور قلعۂ کرک اسی کی حکومت میں شامل تھا۔

بعض کی رائے یہ ہوئی کہ یہ تقریب کرک کے علاوہ کسی اور جگہ عمل میں آئے تاکہ دولہا دلہن میدان کارزار سے دور رہ کر لطف و مسرت کے دن بسر کر سکیں، لیکن کونٹ ٹوردن اس پر راضی نہ ہوا اور اس نے کہا کہ تیغ و تفنگ کی آوازوں سے زیادہ کوئی آواز اس کے لئے باعث مسرت نہیں اور اس لئے وہ اپنی شادی اس ہنگامۂ جنگ میں قلعۂ کرک کے اندر ہی کرے گا۔

(۳)

غروب آفتاب سے قبل، شہر پناہ کا ایک دروازہ کھلتا ہے، خندق پر پل استوار کیا جاتا ہے اور چالیس آدمی اپنے سروں پر طباق لئے ہوئے قلعہ کے اندر سے نکل کر اہل عرب کے لشکر کی طرف بڑھتے ہیں۔ ان کے آگے آگے ایک سوار ہے جو ہاتھ میں سفید جھنڈا لئے ہوئے ہے۔

جس وقت یہ سوار لشکر اسلام میں پہونچتا ہے تو صلاح الدین اسے اپنے خیمہ کے اندر بلا کر آنے کی وجہ دریافت کرتا ہے یہ کہتا ہے کہ:-

"اے آقا، مجھے کونٹ ٹوردن کی ماں نے یہ خط دے کر بھیجا ہے اور اپنے بیٹے کی تقریب شادی میں کچھ تحائف روانہ کئے ہیں، امید ہے کہ قبول کئے جائیں گے۔"

صلاح الدین نے مسکراتے ہوئے وہ خط لے لیا جس میں تحریر تھا:-

"اے سلطان عرب! آج ہمارے چھوٹے سے شہر میں جشن طرب برپا ہے اور میرے بیٹے کونٹ ٹوردن کی

شادی ہو رہی ہے۔ اس لئے میں نے پسند نہ کیا کہ تم کو اس مسرت میں شریک نہ کروں۔

اے صلاح الدین! غالباً وہ زمانہ تم کو یاد ہوگا جب تم ہمارے محلوں میں ایک قیدی کی حیثیت سے رہتے تھے اور اپنی آغوش میں ایک چھوٹی سی لڑکی اینٹانٹ کو لے کر ادھر ادھر باغوں میں پھرا کرتے تھے۔ وہی اینٹانٹ بڑھ کر جوان ہوئی۔ شادی ہوئی اور ایک لڑکا اس سے پیدا ہوا جو آج اپنی قوم کا سردار ہے، اور مجھے یقین ہے کہ اگر تم اسے دیکھو تو تم اس سے بھی ویسی ہی محبت کرو جیسی کہ اس کی ماں سے اس کے بچپن میں کرتے تھے وہ اینٹانٹ میں ہی ہوں اور کونٹ ٹورون میرا ہی بیٹا ہے۔

اس لئے اس تقریب کی خوشی میں کچھ کھانا اور شراب بھیجتی ہوں تاکہ تمہاری فوج بھی اس مسرت میں ہماری شریک ہو، اور اے سلطانِ عرب مجھے امید ہے کہ تم اس چھوٹی سی لڑکی کی یاد اپنے دل سے کبھی محو نہ کروگے جس پر تم نے کبھی اپنی انتہائی محبت و شفقت صرف کی تھی اور اس کی طرف سے یہ حقیر ہدیہ قبول کروگے۔"

جس وقت صلاح الدین یہ خط پڑھ چکا تو بے اختیار اس کی آنکھوں سے دو آنسو ٹپک پڑے اور اس نے سوار سے کہا: "اپنی ملکہ سے جا کر کہہ دو کہ صلاح الدین کبھی ان ایام کو نہیں بھول سکتا جب وہ اہل فرنگ کے قصور و محلات میں پیاری اینٹانٹ کو اپنی آغوش میں لے کر پھرا کرتا تھا۔ آج تک اس کے دل میں اینٹانیٹ کی معصوم تبسم کے نقوش اسی طرح تازہ ہیں اور معلوم نہیں کتنی بار وہ ان ایام کی یاد سے بے قرار ہوگیا ہے، میری طرف سے میری دلی دعائیں اس تقریب کے مسعود و مبارک ثابت ہونے کی پہونچادو اور کہہ دو کہ میں نہایت فخر و مسرت کے ساتھ یہ ہدایات قبول کرتا ہوں اور اپنی فوج کو حکم دیتا ہوں کہ وہ بھی پوری مسرت کے ساتھ اس جشن میں شریک ہو، اور اس برج کے پاس بھی نہ جائے جس میں یہ تقریب مسرت آج ادا کی جارہی ہے۔ میری طرف سے اپنی ملکہ کو سلام پہونچا کر کہو کہ وہ اینٹانیٹ کا آج بھی ویسا ہی سچا دوست ہے جیسا کل تھا۔"

سوار یہ پیغام لے کر واپس گیا اور ادھر صلاح الدین نے حکم دیا کہ ایک رات کے لئے جنگ ملتوی کردی جائے۔ چنانچہ وہ رات قلعۂ کرک کی عجیب و غریب رات تھی کہ اندر اہل قلعہ سرور و نشاط تھے اور باہر دشمن کی فوج۔

ماں کی محبت

(ایک تخیلیہ)

(نیاز فتحپوری)

موت کا فرشتہ ایک چھوٹے بچے کے بستر مرگ پر اپنے بازو پھیلائے ہوئے کھڑا ہے۔
یہ بچہ سارے گھر کا چراغ اور تمام خاندان کے دل کا سرور تھا، بیمار ہے ——— عمر کے تین سال گزرے تھے کہ بیمار ہو گیا۔
اس مرنے والے بچہ کے کمرہ میں ایک ہیبتناک سکوت طاری ہے اور غمگین ماں کی ٹھنڈی سانسوں کے علاوہ وہاں کوئی آواز نہیں سنائی دیتی۔
ماں نے اپنا سر ہاتھوں پر ڈال دیا اور زمین کی طرف دیکھ کر رونے لگی

بچے کا باپ جلدی جلدی اپنی دوکان بند کر کے گھر آیا۔ ماں سے گفتگو نہیں کی کہ اس کا رنج اور زیادہ نہ ہو جائے۔ بچہ کے بستر کے پاس بھی نہیں گیا کہ وہ بیدار نہ ہو جائے۔
اس نے اپنی نگاہ اٹھائی تو دیکھا کہ موت کا فرشتہ بچہ کے بستر پر چھایا ہوا ہے۔
کیسا ہولناک منظر تھا کہ موت کا فرشتہ خدا کی ودیعت کو خدا کے پاس لیجانے کے لئے آمادہ تھا۔
.... "اے موت، رحم کر، اس بچہ پر شفقت کر، اس کی ماں کے دل کو نہ دکھا۔ مجھے اس کے عوض لے جا اور اس بچہ کو چھوڑ جا تاکہ اس کی ماں کی زندگی تباہ و برباد نہ ہو، اس کی زندگی کے فدیہ میں میری جان کو قبول کر لے۔"
موت کا سایہ آہستہ آہستہ ہٹا اور باپ سے اشارہ کیا کہ "ایسا ہے تو میرے ساتھ آؤ"
"میں کائنات کی اخیر حد تک تیرے ساتھ چلوں گا، اور وادی مرگ میں تیرے ساتھ رہوں گا، کیونکہ مجھے بچہ کی جان زیادہ عزیز ہے۔ بس اے موت چل، آگے ہو"
موت کا سایہ سرعت برق کے ساتھ ہوا کے بازوؤں پر چلا اور غمگین باپ اس کے پیچھے ہو لیا۔
موت اس کو پہلے ایک باغ میں لے گئی، اونچے اونچے درختوں کے نیچے سے، گھنے درختوں کے سایہ سے گزری اور پھولوں کے درمیان سے اسے لے گئی، شہر میں اس نے کارخانوں کے سامنے سے اور پھر یہاں سے دوسری سڑک پر لے گئی، اس کے دوست احباب کو دکھایا، اور ایک بنک کے سامنے لیجا کر کھڑا کر دیا تاکہ وہ محنت و کشش نفع و نقصان اور دنیاوی جد و جہد کا تماشہ دیکھے۔

موت کا سایہ پھر شہر کے دروازہ پر پہونچا تاکہ وہاں سے روحوں کے مستقر پر لے جائے۔
آفتاب کی طلائی کرنیں شہر کے برجوں پر لوٹ رہی تھیں کہ باپ نے نگاہِ رخصت شہر پر ڈالی۔ اس کی پنڈلیاں کانپنے لگیں اور وہ بولا کہ:-
"اے موت مجھ پر رحم کر، میرے لئے مرنا ممکن نہیں۔ اپنے سوا کسی اور کے لئے اپنی قربانی نہیں چڑھا سکتا۔ میں ابھی جوان ہوں اور اس دنیا کی لذتیں مجھے ابھی زندہ رہنے کی دعوت دے رہی ہیں۔ پس اے موت مجھے چھوڑ دے اور جس کو تیرا جی چاہے لے جا۔"

موت واپس آئی اور پھر بچّہ کے بستر پر بازو پھیلا کر چھا گئی۔
بھائی آیا اس حال میں کہ اس کے چہرہ سے رنج و ملال ٹپک رہا تھا۔
"ماں!"
لیکن ماں نے کوئی جواب نہیں دیا اور بدستور روتی رہی۔
بھائی نے نگاہ اٹھائی تو موت کو دیکھ کر کانپ گیا۔ پھر اپنے بھائی کے چہرہ کو دیکھا اور اسے زرد پایا۔
"اے موت شہر میں اور بہت سے بچے ہیں، ان میں سے کسی کو لے جا، تو اسی بچّہ کا انتخاب کیوں کرتی ہے، جس کو ہم لوگ اس قدر چاہتے ہیں، یا پھر اسی گھر میں سے کسی اور کا انتخاب کرلے، میں اپنے بھائی کی جگہ مرنے پر طیار ہوں، مجھے لے جا۔"
موت نے اشارہ کیا کہ "میرے پیچھے آؤ" اور وہ ساتھ ساتھ ہولیا۔
موت شہر کی سڑکوں پر اسے لے گئی، اس کے ساتھیوں کو مدرسہ سے واپس آتے ہوئے، کھیلتے ہوئے، گاتے ہوئے دکھایا، پڑوس کے لڑکے سے وہی گیت گاتے سنوایا جسے وہ خود بھی گایا کرتا تھا۔ پھر اس گھر کے پاس لے گئی جہاں اس کی ایک بھولی لڑکی رہا کرتی تھی اور جس کے ساتھ آج ہی صبح کو اس نے ایک تصویر کھنچوائی تھی، اس کے بعد وہ پھولدار درخت دکھائے جن کی تربیت میں وہ لڑکی کا ساتھ دیا کرتا تھا اور پھر اسی لڑکی کو ایک سایہ دار درخت کے نیچے دکھایا اس حال میں کہ وہ ایک کتاب کھولے ہوئے پڑھ رہی تھی، اس کے بعد موت اسے تماشہ گھروں میں لے گئی، جہاں اس نے اپنی ایک ساتھی کو دیکھ کر گفتگو کرنی چاہی۔
بھائی زمین پر غش کھا کر گر پڑا۔
موت نے مرعوب کن آواز سے کہا "اٹھ"
"نہیں، اے موت رحم کر، جس کو جی چاہے لیجا، مجھے چھوڑ دے۔"

موت پھر واپس آئی اور بچّہ کے بستر پر اپنے بازو پھیلا کر قائم ہوگئی۔
بہن مدرسہ سے آئی اور اپنی ماں کے قریب پہونچی۔ اس نے دیکھا کہ موت کا سایہ اس کے بھائی پر چھایا ہوا ہے، بولی:-
"اے ڈراؤنی موت، تو یہاں کیوں آئی ہے، کیا تو میرے چھوٹے بھائی کی روح کو لیجانا چاہتی ہے، نہیں لیجا دکر، اس کے عوض مجھے لیجا۔"

موت نے اپنے ہاتھ کے اشارہ سے کہا کہ "میرے پیچھے آ"

بہن اس کے پیچھے ہولی۔

وہ اسے باغ میں لے گئی اور اس فوارہ کے پاس سے گزری جس کا پانی اسی طرح اچھل رہا تھا جیسے حیات کی تازگی اس کے رخساروں سے، اس نے بنفشہ کے درخت کو دیکھا جسے اس نے بویا تھا اور ان پودھوں پر نگاہ ڈالی جو اس کے ہاتھوں پھلے پھولے تھے۔ پھر موت اس کو شہر کے راستہ میں لے گئی جس سے وہ آگاہ تھی اور آخر کار مدرسہ کے اس میدان میں لاکر کھڑا کر دیا جہاں اس کی ہجولی لڑکیاں کھیل رہی تھیں، جب ان سب سے رخصت ہونے کے لئے اس نے اپنی آخری نگاہ ڈالی تو بیتاب ہوگئی اور بولی کہ:۔ "نہیں اے موت، نہیں، میں تیرے ساتھ نہیں جاؤں گی اور جس کو تیرا جی چاہے ساتھ لیجا۔"

موت پھر بچہ کے قریب آگئی۔

اب اس کے دل کی دھڑکن بہت ضعیف ہوگئی تھی، اور نزع کا عالم طاری تھا، ماں نے چاہا کہ جھک کر اس کا آخری بوسہ لے لے، لیکن پھر منھ ہٹا لیا، کہ کہیں اس طرح اس کی آخری نفسِ حیات کم نہ ہوجائے۔

اس نے اپنا سر اٹھایا تو دیکھا کہ موت اب صرف بوسۂ وداع کی منتظر ہے، ماں اپنے مرنے والے بچے کے پاس دوزانو ہوگئی اور دونوں ہاتھ پھیلا کر بولی:۔

"اے موت رحم کر، ماں کی خاطر اس پر رحم کر، یہ بچہ میرے دل کا ٹکڑا ہے، اس لئے مجھے اس کی قبر دیکھنے کے لئے زندہ نہ رکھ بلکہ مجھے یہ سعادت نصیب کر کہ وہ میری قبر پر آکر کسی وقت کھڑا ہو۔"

موت نے اشارہ کیا اور ماں اس کے پیچھے ہولی۔

موت اسے باغ میں لے گئی تاکہ اپنے ہاتھ کے بوئے اور سنوارے ہوئے درخت دیکھے۔ اس نے دیکھے لیکن اس پر کوئی اثر نہ ہوا۔

پھر اسے شہر کی سڑکوں اور تفریح گاہوں میں لے گئی لیکن یہ بھی بے اثر ثابت ہوا۔

پھر وہ اسے اس کی بہن کے گھر لے گئی جس سے وہ بہت محبت کرتی تھی، اس نے وہاں بچوں کا کھیلنا دیکھا اور اپنی بہن کے کمرہ کے پاس سے جب کہ وہ پیانو بجا رہی تھی گزر گئی۔

اس کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے، لیکن موت سے برابر یہ تقاضا تھا کہ "جلدی کر اور ابدیت کے دروازہ پر مجھے جلد پہونچا دے تاکہ میرا بچہ تندرست ہو جائے۔"

موت مسکرائی اور دفعۃً نظروں سے غائب ہوگئی۔

ماں واپس آئی اور دیکھا کہ بچہ صحت پا چکا ہے۔

(ترجمہ از عربی)

عہدِ رفتہ کی یاد ——— ریاض و نیاز

خیرآباد - ۱۵ر مئی ۱۹۳۰ء

محترمی - "نگار" آتشیں آیا مگر سادہ لوح بن کر صورت پکار اٹھی "پردۂ زنگاری" میں سجنے والا آگیا

اے آمدنت باعث آبادیِ ما

دکن کے متعلق جو کچھ لکھا اور جس طرح لکھا آپ کا حصہ ہے، ادائے بیان پر یہ خداداد قدرت کسی سحر کار نگار ہی کا کام ہے، کسی اور کے بس کی بات نہیں "سرزمین دکن کی ایک دلنواز" پر عنوان یہیں ختم ہو جانا چاہئے تھا نہ شام کی ضرورت تھی نہ شب کی، کچھ حسرت نصیب کر اپنا اک شعر یاد آگیا:-

وہ رات مزے کی ہے جو ہو بات مزے کی کلکتہ میں گزری نہ کوئی رات مزے کی

کاش آپ کے ساتھ دکن ہی میں ایک رات ایسی نصیب ہو جاتی، پیری شباب سے بدل جاتی، ایک بوتل میں سب کچھ ہو سکتا تھا ؎

یہ کالی کالی بوتلیں جو ہیں شراب کی، راتیں ہیں ان میں بند ہمارے شباب کی (ریاض)

جس دلنواز کا خیال ہے اُسے ہمارا حصہ ہونا چاہئے تھا، سامعہ نوازی کے لئے بھی دلنوازی کے لئے بھی - ایک حد تک نگار نے تصویر کھینچ دی، اس کی ضرورت نہ رہی ؎

ہماری آنکھوں میں آؤ تو ہم دکھائیں تمہیں ادا تمہاری جو تم بھی کہو کہ ہاں کچھ ہے (ریاض)

ادائے بیان کی محویت نے تصور ہی میں سب سامان یاران دور افتادہ کے لئے مہیا کر دیا اور یہ کہنے کا موقع نہ رہا ؎

بھر بھر کے جام بزم میں چھلکائے جاتے ہیں ہم اُن میں ہیں جو دور سے ترسائے جاتے ہیں (ریاض)

حضور صدر المہام کا لطف صحبت بھی خزاں دیدہ ریاض کو انگاروں پر لٹا دینے والا ہے، جوانی کی طرح وہ راتیں بھی یاد آئیں جب مہاراجہ بالقابہ صدر اعظم کے دولتکدہ پر آنجہانی سرشار کو مہمان نوازی کی خدمت سپرد تھی - دکن میں آپ نے ہماری جگہ لی اور سرشار کی جگہ ہوش نے، ہوش کا نام لیتے ہی داغ کا شعر یاد آگیا:-

پہروں قابو میں نہ میرا دلِ ناشاد آیا وہ مرا بھولنے والا جو مجھے یاد آیا

میں لکھنؤ گیا آپ دکن میں تھے، امتیاز صاحب جیل میں۔ میں دونوں کے پاس تھا، مگر بظاہر شباب رفتہ کی طرح دور ہی سُن لیجئے کس ماحول میں کس طرح میری زندگی بسر ہو رہی ہے ؎

کٹ گئے دن بُرے بھلے اپنے یہ بھی اتنی گزر ہی جائے گی (ریاض)

ماہ مبارک کے آغاز میں کہا تھا ؎

بن کے مہماں ایک دن رند روزہ دار آنے کو ہے شام ہونے کو ہے میرے گھر اُدھار آنے کو ہے (ریاض)

۲۰ر شوال کا مضمون شعر میں نہیں ادا ہو سکتا مگر یکم شوال کو کہنا پڑا تھا ؎

میکدے میں عید مجھ مفلس کی ہو جائے ریاض دے کے اک چلو کوئی لے تیس روزوں کا ثواب (ریاض)

۲۰ر شوال کا مضمون نثر میں سنئے، میں باہر لکھ رہا تھا، اندر سے پیام آیا ہسپتال کی دائی کو بلا دیجئے، آدمی گیا، دائی کے بدلے لیڈی ڈاکٹر آئی، ایک گھنٹہ کے بعد وہ یہ کہتی ہوئی نکلی۔ ڈبل فیس، یک نہ شد دو شد، بھائی بہن توام مبارک، تانگے کا کرایہ بدقت دیا، اور فیس کے لئے جھوٹے وعدے کرنا پڑے، ع

گرمی سبزہ رنگوں سے اور گھر میں بھونی بھانگ نہیں

بچوں کی تعداد بفضلہ ایک اوپر نصف درجن، مجھے دیکھئے میری عمر دیکھئے۔

اس شیخ کہن سال کی اللہ رے بزرگی جنت میں بھی یہ جا کے جواں ہو نہیں سکتا، (ریاض)

میں خوش ہوں آپ دکن سے خوش آئے، مجھے بھی خوش رکھئے، گھر میں کیا خوش رہ سکتا ہوں، جب امتیاز جیل میں ہیں۔ گھر میں بچوں کو دعا کہئے، آسی کو بہت بہت سلام، جلد آکر ملوں گا۔

ریاض

(نیاز) آج آپ پہلے شخص ہیں، جن کے منھ سے "واپسئ دکن" کی مبارکباد سن رہا ہوں ——— اور تو اور، حیرت یہ ہے کہ مجھے انھوں نے بھی نہ پوچھا، جو میرے نام بڑے بڑے "نامہائے فراق" بھیج رہی تھیں — اور پوچھنا کیسا، بات تک نہ کی!

گھونگٹ کی اوٹ اُسے بھی نظریں پھری ہوئی

اس کو آپ جو چاہے کہئے، لیکن میں تو اس کو اپنی میکانکی زندگی کا "منطقی نتیجہ" سمجھتا ہوں اور کبھی کبھی واقعی مجھے اُن "نفوس سادہ" پر بھی رشک آنے لگتا ہے، جو فردا کی امید میں "امروز" کی "تلخکامیاں" برداشت کر رہے ہیں ——— حور و قصور، کوثر و سلسبیل، حقیقت کے لحاظ سے طلسم کچھ نہ سہی، لیکن "رعنائی خیال" تو دیکھئے، اللہ اللہ۔ ادھر میری بدنصیبی کا یہ حال کہ زندگی کی کلفتوں میں تو سب کے ساتھ برابر کا شریک، لیکن راحت کے باب میں، مولویوں کی طرح "سراب" سے فائدہ اٹھانا میری قسمت میں نہیں ——— اس ذکر سے یہ مقصود نہیں کہ آپ مجھے بھی اس عالم میں بلائیں جہاں آپ اور ساری دنیا زندگی بسر کر رہی ہے ——— "در چشم خیال تو جہاں محمل لیلیٰ" درست سہی، لیکن اس کا کیا علاج کہ "محو لیلیٰ را بہ محمل کار نیست" میں جس دور سے گزر رہا ہوں "اصطلاحی" لوگوں نے اس کو "اول ما آخر ہر منتہی" بھی کہا ہے ——— میں نے اس کا ابھی تک کوئی نام نہیں تجویز کیا "کبریائی" کیسا رہے گا؟، مفہوم تو اس سے کچھ ادا ہو جاتا ہے گو پوری طرح نہیں!

معاف فرمائیے گا، جواب دے رہا تھا آپ کے محبت نامہ کا اور سامنے آگئیں "ریاض شوخ پارسا" کی "پاک میخواریاں"۔ "بہک جانے" کی کوشش میں، بہت سے گم شدہ حواس بھی واپس آگئے، معلوم نہیں یہ آپ کی "کرامت" ہے یا میری! آپ تو "اپنی" ہی کہیں گے!!

"سرزمین دکن کی ایک دلنواز" ——— کے بعد نہ شام کی ضرورت تھی نہ شب کی ——— درست ہے، مدعا یہ کہ "الزام" کو اور زیادہ سنگین بنا دیا۔ آپ کو کیا خبر کہ اس مضمون کے ایک ایک لفظ کی "حساب فہمی" کس کس طرح ہوئی ہے

خونِ جگر ودیعتِ مژگانِ یار تھا

پہلا مصرعہ پڑھ کر مفہوم خود پیدا کر لیجئے۔

غالب کہتا ہے:۔ "نکتہ چیں ہے غم دل اس کو سنائے نہ بنے" ——— مرزا غریب تو "غم دل" اسی نکتہ چیں کو سنا رہا تھا جس کا غم تھا، لیکن یہاں "غم دل" تھا اور سننے والا کوئی اور!

آپ فرماتے ہیں "جس دلنواز کا حال ہے، اسے ہمارا حصہ ہونا چاہئے، سامعہ نوازی کے لئے بھی، دلنوازی کے لئے بھی" آمنا وصدقنا ۔ سچ ہے جس کے لئے فطرت اس قدر فیاض ہو کہ عالم شیب میں بھی نتیجۂ دلنوازی "حیات توام" کی صورت میں ارزانی فرمائے، اس کو اس سے بھی زیادہ مطالبہ کا حق حاصل ہے ــــــ آپ کو اس سلسلہ میں اپنا وہ شعر یاد نہیں آیا جس کا دوسرا مصرعہ یہ ہے :-

لوگ دیکھیں تو کہیں وعدہ وفا ہوتا ہے

آپ کے لئے غالباً یہ امر اور زیادہ "انگاروں پر لٹا دینے والا" ہوگا کہ سر مہاراجہ بہادر شاد آپ کو ابھی تک بھولے نہیں ہیں، اور جس وقت میں نے آپ کا ذکر کیا تو وہ تمام صحبتیں ان کو یاد آگئیں جو سرشار کی معیت میں وہاں برپا ہوتی تھیں مہاراجہ بہادر نے جس حسرت کے ساتھ آپ کا ذکر سنا، اس کی کیفیت ہنوز میرے دل میں باقی ہے ۔ آپ کو یاد فرماتے ہوئے ارشاد ہوا کہ "ریاض کو بلوائیے" میں نے عرض کیا کہ "حضرت بلانا کیسا، ان کا تو لانا بھی دشوار ہے"، تاہم میں آپ کا یہ محبت بھرا پیام پہونچا دوں گا، ممکن ہے اس کی "حیات بخشی" ریاض کو پھر زندہ کرکے بارگاہِ شاد تک پہونچا دے"۔ بہرحال میں اخیر جون میں پھر حیدرآباد جا رہا ہوں ۔ اور اگر آپ اجازت دیں تو "دلے بر اندیش" سے کام لوں ۔

ہوش کے متعلق آپ "بھولنے والا" نہ کہئے ــــــ جو شخص اپنے آپ کو بھلا دے، وہ دوسروں کو نہیں بھلا سکتا ۔ آپ کے متعلق ان کا بھی وہی اصرار تھا، جو دنیا میں کسی "ریاض شناس" کا ہو سکتا ہے ۔

"یک نہ شد دو شد" کے متعلق اب کیا عرض کروں، فطرت کی "غلط بخشیاں" دنیا کا نیا تجربہ نہیں، اگر آپ کے لئے اس میں کوئی مسرت نہیں، تو نہ ہو، قدرت تو آپ کی تکلیف سے مسرور ہوتی ہے ۔ آپ ایسا متوکل اور "راضی برضا" قسم کا مسلمان کیا اس سے تسکین نہیں حاصل کر سکتا ۔

امتیاز کا جیل چلا جانا باعث فخر و مسرت ہے نہ کہ موجب حزن و ملال، خدا سب کو اس کی توفیق دے ۔ یہاں تک کہ آپ کو بھی، تاکہ اس فرصت سے فائدہ [illegible] بیگم ریاض کو کم از کم یہ کہنے کا تو موقع ملے کہ "میں بھی ذرا آرام لوں تم بھی ذرا آرام لو"۔

میں نے آپ کا خط بیگم نیاز کو دکھا کر اظہار افسوس کیا، تو انھوں نے برجستگی کے ساتھ کہا کہ "کیوں گھبراتے ہو، ریاض صاحب کو تو ابھی ایک بار بچہ ہو کر پھر دوبارہ عمر طبعی تک پہونچنا ہے" ـــ میں نے کہا اگر دوسری مرتبہ پھر اسی "دور و تسلسل" کو انھوں نے قائم کیا تو ؟ بولیں کہ "ہونے دو، اس کی کیا فکر، کیونکہ اس وقت نہ ہم ہوں گے نہ آپ"۔

بدرچاچ کے استعارے

(نیاز فتحپوری)

دُنیا کا کوئی شاعر ایسا نہیں ہے جس کا کلام استعارہ و کنایہ سے عاری نظر آئے، لیکن فارسی میں بدرالدین چاچی، جسے بدرچاچ بھی کہتے ہیں اپنی اس خصوصیت کے لحاظ سے بہت نمایاں نظر آتا ہے، آپ اس کا جو قصیدہ بھی اُٹھا کر دیکھیں گے اس نوع کی مثالیں کثرت سے مل جائیں گی۔ مثلاً محمد شاہ تغلق کی تعریف میں وہ ایک قصیدہ لکھتا ہے اور اس کی ابتدا یوں کرتا ہے:-

نیزہ کشیدہ آتشیں، رومی زریں نقاب　　کرد بیک دم زدن جیش حبش را خراب

نیزۂ آتشیں سے مراد آفتاب کی کرن ہے اور رومی زریں نقاب سے آفتاب، جیش حبش سے مراد ستارے ہیں۔

اسی قصیدہ کا تیسرا شعر ہے:-

چوں زخروش خروس طوطی نہ بال چرخ　　بیضۂ زریں کشید باز زحلقِ غراب

بیضۂ زریں سے مراد آفتاب ہے اور غراب سے رات۔ غراب کوّے کو کہتے ہیں ——— اس کے بعد ایک شعر لکھتا ہے:-

کبک خراماں من رقص کنا چوں خروس　　مرغ صراحی بہ چنگ، درتہ دامن رباب

یہاں اُس نے معشوق کو کبک خراماں کہدیا — پھر لکھتا ہے:-

در بزم آمد چو جان دلبرم اما نہ جزع،　　سوئے عقیقش رواں دانۂ دُرِ خوشاب

عقیق سے مراد رخسار اور دُرِ خوشاب سے دانت، لیکن نہ کہیں رخسار کا ذکر ہے اور نہ دانت کا۔ اسکے بعد پھر اسی رنگ کا شعر ہے:-

از غم عناب او رستہ دو رستہ گہر　　وز غم محراب او خفتہ دو مست خراب

عناب سے لب، گہر سے دانت، محراب سے ابرو اور مستِ خراب سے آنکھ مراد ہے۔ ایک دوسرے قصیدہ کی ابتدا اس طرح کرتا ہے:-

سیہ پیل ست خنجر زن جہندہ آتش از کامش　　فتد از چشمہا اشکش در، داز نعرہا فامش

اگر پہلے سے یہ نہ معلوم ہو کہ تشبیب میں اُس نے ابر کا ذکر کیا ہے تو کون سمجھ سکتا ہے کہ سیہ پیل سے مراد ابر ہے، لیکن یہ سمجھنے کے بعد مطلب شعر کا صاف ہو جاتا ہے، دوسرے شعر میں خیال اور بلند ہو جاتا ہے:-

زاطلس پردہا سازد عماری زر اندودہ　　چو زیر مفت چتر سبز باشد سیر و آرامش

یہاں ابر کو پردۂ اطلس کہا اور آفتاب کو عماری زر اندودہ۔ ایک اور قصیدہ کی ابتدا اس طرح کرتا ہے:-

باز کبود بیت چرخ بال زناں در ہوا　　مار سفیدے ست صبح چہرۂ زر در قضا

مرغ سر انداز شد بلبلہ دمساز شد　　زاغ سیہ باز شد در قفس انزدا

گرگ سحر نوک دم برسرِ جبار زد　　کاہوِ زر در اسد بابرہ شد در چرا

مہرۂ زر (آفتاب) بلبلہ (صراحی) زاغ سیہ (رات) گرگ سحر (صبح کاذب) آہوِ زر (آفتاب)۔ دوسرا قصیدہ یوں شروع ہوتا ہے:-

بر ورقِ لاجورد نقطۂ زر شد رقم،　　سوئے لب ما میار جز خطِ جام اے صنم

زاغِ سیہ تا نہاد بیضۂ زرد از دہاں　　بلبلہ رامی چکد از سر منقار دم

کف چو برآمد ز جام، جام برآمد ز کف　　راست چو زریں صدف سینہ پر از قلب یم

جام چو ماہِ تمام شد سوئے پروین رواں　　ماہ نوش در قفا، ہم شفقش در شکم

ورقِ لاجورد (آسمان) نقطۂ زر (آفتاب) زاغ سیاہ (رات) بیضۂ زرد (آفتاب)۔ دم (شراب) پروین (دانت) ماہ نو (انگلی) شفق (شراب)

ایک اور قصیدہ کی ابتداء ملاحظہ کیجئے :-

بر سرِ چاہِ زہرہ ہیں آہو زر نگار را ۔۔۔ میل سوئے کماں نگر ترکِ سناں گزار را
بر سرِ طاس آبگوں سوئے سرائے مشتری ۔۔۔ رقص کناں روان نگر شاعرِ زر نگار را
خیز کہ لالہ زار شد سبزہ فشاند نسترن ۔۔۔ رو تو زلالہ بر فگن سنبل تابدار را
بدر پُر از شفق کند ایں دو ستارہ را زغم ۔۔۔ گر تو شکر فشاں کنی لعل ستارہ بار را

پہلے شعر کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ آفتاب برج عقرب سے برج قوس میں منتقل ہوا۔ چاہ زہرہ سے برج عقرب مراد ہے اور آہو زر نگار سے آفتاب، اسی طرح کمان سے برج قوس اور ترکِ سناں گزار سے آفتاب ۔ دوسرے شعر میں طاس آبگوں سے آسمان مقصود ہے۔ سرائے مشتری سے برج حوت اور شاعر زر نگار سے چاند۔ تیسرے شعر میں لالہ زار کہکر شفق مراد لی ہے، سبزہ سے تارہ مقصود ہے، لالہ سے چہرہ اور سنبل سے زلف۔ چوتھے شعر میں دو ستارہ سے دو آنکھیں مراد ہیں اور لعل ستارہ بار سے لب سخن گو۔ چونکہ بدر چاچ جدت تشبیہات کا مالک تھا اس لئے اس کے ہاں استعارے بھی کثرت سے عجیب عجیب پائے جاتے ہیں۔ ہلال رمضان کو دیکھ کر کہتا ہے:

(۱) آں ابروئے سیمیں ہلال رمضان ست ۔۔۔ یا غبغب سیمیں بتِ تنگ دہاں ست
(۲) یا پارہ سیمی ست کہ بر ساعد زنگی ست ۔۔۔ یا ماہی سیمی ست کہ در نیل رواں ست
(۳) یا پارۂ الماس سرِ خنجرِ برق ست ۔۔۔ یا آئینہ از زرہ کاہکشاں ست
(۴) یا زرد قوارہ ست کہ بر جیب کبود ست ۔۔۔ یا بر سپر سبز زبیجادہ کماں ست
(۵) یا حلقۂ گوشِ شہ اقلیم عراق ست ۔۔۔ یا نعل سم مرکب سلطان زماں ست

پہلا شعر صاف ہے (۲) پارہ، کنگن کو کہتے ہیں (۳) آئینہ سے مراد چار آئینہ ہے۔ کاہکشاں کو زرہ کہنا کس قدر لطیف و پاکیزہ استعارہ ہے (۴) قوارہ، گوٹ کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، بیجادہ، کہربا کو کہتے ہیں۔ ایک قطعہ کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :-

(۱) مرغ سحر پر فشاند۔ بیضۂ زر شد پدید ۔۔۔ مرغ گلیں سر فشاند، خونِ تراز دے دمید
(۲) جان قدح ز انتظار دید کہ آمد بلب ۔۔۔ صبح بیک دم زدن ساغر زر در کشید،
(۳) از غلیات ضیا چرخ قبا چاک زد ۔۔۔ وز حرکات صبا غنچہ گریباں درید
(۴) نسترن از سبزہ ریخت سنبل شب بستہ شد ۔۔۔ لالۂ زریں شگفت باد سحر گہ وزید
(۵) خیز کہ بر پائے خاست جام بکف پُر چو دف ۔۔۔ بلبلۂ سم ہچو چنگ بر سر زانو خمید
(۶) جام بیک تاختن داد بہ پرویں شفق ۔۔۔ چنگ بیک ساختن دو مہ نورا گزید
(۷) بر لبِ صہبے نفس خودہ بسے گوشمال ۔۔۔ تا خرِ رگہا لشید بر شکنش آرمید

پہلے شعر میں پر فشاند کے معنی ہیں ظاہر ہوا، بیضۂ زر یعنی آفتاب، مرغ گلیں، صراحی کو کہا ہے، اور خون سے شراب مراد لی ہے۔ (۲) ساغر زند (آفتاب)۔ (۴) نسترن سے مراد ستارہ ہے اور سبزہ سے آسمان، لالۂ زریں بہ معنی آفتاب۔ (۶) پرویں سے دانت مراد ہیں اور شفق سے شراب (۷) خرِ رگہا سے مراد وہ لکڑیاں ہیں جو ساز کے تاروں کے نیچے ہوتی ہیں۔ الغرض اس کے کلام میں کثرت سے ایسی مثالیں ملتی ہیں اور بعض بعض ایسے لطیف کنائے و استعارے اس نے استعمال کئے ہیں کہ آج بھی ان کی جدت بدستور قائم ہے۔ مثلاً:۔

لب کو آتش گویا۔ کواکب کو اشک زلیخا۔ رات کو اطلس سیاہ۔ شراب کو بسد (مرجان)۔ چاند کو پستان حب۔ ہلال کو چنگ۔ بجلی کو داد عنبر یا عروس حبش۔ ناہ کو کمانِ سیمیں۔ زلف کو شب آشفتہ۔ دن کو کافور خشک۔ آنسو کو کاستہ آب۔ رات کو مشک تر۔ آسمان کو مہد مینا۔ رخسار کو ورقِ لالہ۔ کہنا۔

ایک لکھنوی دوست کی یاد میں

(نیاز فتحپوری)

ہاں اور جس طرح بھی ہو تڑپائیے مجھے   کچھ ایسا کیجئے کہ نہ یاد آئیے مجھے

حسن کی گرمی، نئی جوانی، پہلی محبت نازک دل   جلتی تپتی ریت پہ گر کر جیسے تازہ کلی کمھلائے

عشق میں تم آزاد ہو جتنے، اتنے کیوں مجبور رہیں ہم   دل میں بسو آنکھوں میں سماؤ، پھر بھی لب پر نام نہ آئے

وہ کرے کیا، کچھ نہ آئے جس کو منت کے سوا   پھر یونہی منت کریں گے ہم خفا ہو جائیے

ہم گئے جان سے اور ضد نہ جوانی کی گئی   کھا لیا تیر کلیجے پہ تو آرام آئے

دل ہی تو ہے آخر بھر آیا، تم چیں بہ جبیں کیوں ہوتے ہو   ہم تم کو بھلا کچھ کہتے ہیں، تقدیر کا اپنی رونا ہے

تھمے طوفاں، مٹے موجوں کی چادر تو کھلیں آنکھیں   نگاہوں میں ابھی دھندلے سے پڑتے ہیں ساحل کے

ہاں ذبح تو مجھ کو کر ہی چکے، اک کام ضروری اور بھی ہے   کیا سوچ رہے ہو، گھر جاؤ، یہ دامن پر خوں دھونا ہے

اللہ رے بندوبست خود آرائی شباب   غنچے چٹک کے پھول بنے اور سنور گئے

طے ہو چکیں شکست تمنا کی منزلیں   اب اس کے بعد گریۂ بے اختیار ہے

مسکرا ہی دو اگر پرسانِ حالِ دل نہ ہو   اتنی گنجائش بھی کیا رسمِ مروت میں نہیں

پردہ اٹھ جانے پہ مٹ جائے گا اے لذتِ دید   وہ جو اک لطف ہے بجلی سی چمک جانے میں

ڈرتا ہوں یہ بھی نہ ہو کوئی پردۂ ستم   یوں آج مل رہے ہیں کہ جیسے خفا نہیں

تمھیں نہ کہہ دو کہ ہم تم کو کیا سمجھتے ہیں   ہماری بات کا تو کوئی اعتبار نہیں

جو سن سکو تو مری داستاں ختم نہ ہو   نہ سن سکو تو کوئی حدِ اختصار نہیں

جو مجھ پہ ہنستے ہیں ہنس لیں، جو روتے ہیں رو لیں   کسی کی بات محبت میں ناگوار نہیں

ہائے کیا وقت تھا، کیا کیف تھا، کیا عالم تھا   جب ترے لب پہ مرا پہلے پہل نام آیا

زندگی ختم جہاں کی وہ جگہ پھر نہ ملی   تیرے کوچہ سے اٹھائے لئے جاتے ہیں مجھے

مسافرانِ لحد، جاؤ ہم بھی آتے ہیں   وہیں سے مل کے چلیں گے جو پہلی منزل ہے

ہنستے ہو بہت جب کہتا ہوں، حال اپنے دلِ وارفتہ کا   روؤ گے بہت جب بعد مرے یہ تم کو سنایا جائے گا

ورنہ تو اٹھا ہی تم نے دیا، تڑپوں بھی نہ میں، یہ ظلم ہے کیا   ٹوٹا ہے سہارا مدت کا، صبر آتے آتے آئے گا

حسن کو محدود کرتا ہوں لیکن پھر بھی   اتنا ہی دلکش ہے جتنا تجھ سے ہے ملتا ہوا

ہم اک اشارے پہ کتنے سوال کر بیٹھے   کسی سوال کا لیکن کوئی جواب نہ تھا

جنھیں آنا تھا آ پہنچے، جنھیں جانا ہے جاتے ہیں   اٹھو اٹھو سحر ہوتی ہے، تارے جھلملاتے ہیں

چلے تھے ایک نظر تیری بزم دیکھ آئیں   یہاں جو آئے تو بے اختیار بیٹھ گئے

ایک پیرِ فانی کی کہانی

(شاد عظیم آبادی)

نہ کر دھیان کہ معدوم محض تو ہوگا
برنگِ سبزۂ نوخیز پھر نمو ہوگا

زمیں سے اُگتے ہیں جیسے نبات مٹ مٹ کر
یوں ہی ظہور ترا اے خجستہ خو، ہوگا

وہ جزو لایتجزیٰ جو تخم ہے ترا
وہ تخم بڑھ کے یہی جسم ہو بہو ہوگا

ملے گا چیت تجھے۔ اور یہ ہوگا اس کا فیض
مقام جس کا قریبِ رگِ گلو ہوگا

یہ چیت ہے جو حقیقت میں عکس روح الروح
وہ ہم میں آکے ہوا ہم۔ وہ تجھ میں تو ہوگا

وہ روح شمع بھی خورشید بھی سمندر بھی
اُسی کی تو ہو ضیا ہو کہ موج۔ تو ہوگا

غرض کہ پھول سا یہ جسم جب ہوا طیار
عیاں یہ چیت بھی مانند رنگ و بو ہوگا

حریمِ قدس میں اُس وقت ہوگا تو داخل
ترا بھی مسکن و ماوا مقامِ ھُو ہوگا

اُسی کی ذات میں ہو جائے گا فنا پھر تو
ترا معاملہ تب جاکے ایک سو ہوگا

نہ پوچھ ہوگا تجھے جب کہ وصلِ یار نصیب
مرقع دو جہاں تیرے روبرو ہوگا

سرورِ محض و بقائے دوام و علم لدن
صفات و ذات میں پیدا بصد غلو ہوگا

وہ جا ملے گی تجھے جس پہ سو بہشت نثار
کہیں بہشت پہ فوق اے خجستہ خو ہوگا

اسی پہ ناز ہے زاہد! بہشت میں ہے کیا؟
یہی کہ مجمعِ حورانِ ماہ رُو ہوگا

خیال دل سے ہٹا ایسی مادیت کا
وگرنہ موردِ ایرادِ عقل تو ہوگا

خدانکردہ رہا گر کثیف جامۂ تن،
لباسِ نفس بھی محتاجِ شست وشو ہوگا

تعصب و حسد و کینۂ و دل آزاری
اسی قبیل کا عصیاں ترا عدو ہوگا

بچا نہ تو اگر اس قسم کے گناہوں سے
تو یاد رکھ کہ معذب ضرور تو ہوگا

یہی گناہ مرض بن کے دیں گے ایذائیں
نہ وقت عذر نہ یارائے گفتگو ہوگا

یہی گناہ ہیں دل کو کثیف تر کر دیں
یہی بڑھے تو بشر مر کے زرد رو ہوگا

یہی بنیں گے ترے حق میں عقرب افعی
خود اپنی آگ میں خاک اے کمینہ خو ہوگا

فرشتے یعنی قوا تیرے وہ سعید ہیں جو
کبھی نہ اُن کو ترا پاسِ آبرو ہوگا

گماں یہی ہے کہ اک مدتِ طویل کے بعد
جو تو رہا بھی بصد شوق و آرزو ہوگا

انھیں نجوم میں ہیں بے شمار دُنیائیں ... پہونچ کے تو وہیں آوارہ کو بکو ہوگا
یہ اس لئے ہے کہ باقی کثافتیں مٹ جائیں ... بغیر اس کے نہ انساں فرشتہ خو ہوگا
عجب نہیں ہے جو تبدیلیاں وہاں بھی ہوں ... پس از زمانۂ بسیار پاک تو ہوگا
سمجھ نہ اس کو تناسخ ۔ یہ وہ مسایل ہیں ... کھلیں گے اُس پہ جو عرفاں کا رازجو ہوگا
معاف کر دے تجھے پہلے ہی ۔ یہ ممکن ہے ... کہ آخر اُس کا کرم بھی تو حیلہ جو ہوگا
کہے پکار کے وہ ۔ آ گناہ گار مرے! ... کروں جو عدل تو رسوائے خلق تو ہوگا
کرم مرا ہے وسیع ۔ اس لئے ترے حق میں ... معین و یاور امید و آرزو ہوگا
نہ کانپ خوف سے ۔ رہ مطمئن ۔ مرے پیارے ... ترا مقام بھی اب سے مقامِ ہو ہوگا
یہ سُن کے اپنی خوشی کا ذرا کر اندازہ ... کہ اپنے جامۂ تن میں نہ میں نہ تو ہوگا
جب اُس بہشت میں اے دوست ہوگا تو داخل ... سرورِ محفل کا مرکز جو مو بمو ہوگا
بلند ہوں گے کہیں نغمہ ہائے خیلِ طیور ... کہیں ہجومِ حسینانِ خوش گلو ہوگا
غرضکہ جتنے لذائذ ترے خیال میں ہیں ... ہر ایک حاضر و موجود پیش رو ہوگا
یہ استعارے ہیں سب ۔ تاکہ تو سمجھ لے جلد ... کہ چکھ چکا ، متاثر ضرور تو ہوگا
غرض بہشت کی کیا خوبیاں بیان کروں ... علی الخصوص مکیں جس مکاں میں تو ہوگا
جو اپنے شاد کو ڈھونڈھو گے تم ۔ تو وہ بھی وہیں ... غزل سرا ۔ کسی گوشہ میں ۔ قبلہ رو ہوگا
ٹھہر ٹھہر کے بصد درد دُھن میں پیلو کی ... غزل بہ وردِ لب اور پاک و باوضو ہوگا

غزل

ہزار مجمعِ خوبانِ ماہ رو ہوگا ... نگاہ جس پہ ٹھہر جائے گی وہ تو ہوگا
میں اپنے ساقیِ مہوش کے ہاتھ کے قرباں ... کہ جس میں ساغرِ صہبائے مشکبو ہوگا
ہو شہیدوں کا ہو رائگاں ۔ معاذاللہ ... چمن میں پھول ۔ تو پھولوں میں رنگ بو ہوگا
محیطِ عشق کو ہم دیکھ کر یہ سمجھے تھے ... بہت بہت ہوا گہرا تو تا گلو ہوگا
جو ہیں تلاش میں تیری ۔ انھیں یہ سمجھا دے ... "جہاں پہ بند ہو رستہ" وہیں پہ تو ہوگا
محبّتِ مے و میخانہ حد سے جب بڑھ جائے ... تو نام اس کا تعصب نہیں ۔ غلو ہوگا
جو زیرِ تیغ رہے تیری یاد ۔ وہ ہے نماز ... جو آنسوؤں سے کیا جائے ۔ وہ وضو ہوگا
درشت لفظوں سے توڑے ہر اک کا دل واعظ! ... وہ کوئی رند نہ ہوگا ۔ ضرور تو ہوگا
پکارتا ہے یہ پیری میں اپنا جامۂ تن ... ہزار ٹکڑے ہوں جس کے وہ کیا رفو ہوگا

خطِ کہکشاں

(پروفیسر شوق)

جلوے قدم قدم پہ لٹاتی چلی گئی،
پردے نظر نظر پہ گراتی چلی گئی

چہرے سے یوں نقاب ہٹاتی چلی گئی
ہر شے کو اک حجاب بناتی چلی گئی

شہرِ شباب و گلکدۂ حسن و عشق میں
ایسے ہوا کے ساز پہ گاتی چلی گئی

ماتھے کے ایک قشقۂ رنگیں کے جوت سے
تاروں کا ہر چراغ بجھاتی چلی گئی

ہونٹوں کے اک تبسمِ لعلیں کی موج سے
بے لفظ و صوت نغمے سناتی چلی گئی

یوں زخمۂ سکوت سے چھیڑا ربابِ شوق
نجم و قمر کو نیند سی آتی چلی گئی

غمازیٔ نگاہ سے دل کو اچھال کر
طوفان ساحلوں سے اٹھاتی چلی گئی

جو قہقہوں سے جل نہ سکے آرزو کے دیپ
وہ دیپ آنسوؤں سے جلاتی چلی گئی

رخ سے نقاب اٹھا کے جدھر سے گزر گئی
ذرّوں کو آفتاب بناتی چلی گئی

دہکا کے ہر نفس میں غمِ آرزو کی آگ
پھولوں سے گلکدے کو جلاتی چلی گئی

ہر قہقہے میں دل کے چھپا کر ہزار زخم
خود بھی ہنسی، مجھے بھی ہنساتی چلی گئی

بنتی رہی جو جال امیدوں کے موڑ پر
اس رات کو بھی صبح بناتی چلی گئی

موجوں کے پیچ و تاب کو میں سوچتا رہا
وہ ساحلوں کے خواب دکھاتی چلی گئی

اک بحرِ بے کنارِ تمنا میں ڈوب کر
مجھ کو بھی اپنے ساتھ بہاتی چلی گئی

کچھ حادثوں کی یاد میں روتی رہی کبھو
کچھ حادثوں کا جشن مناتی چلی گئی

ماتھے کی سلوٹوں سے، نظر کے سکوت سے
مجھ کو مرا فسانہ سناتی چلی گئی

ناکردہ کاریٔ نگہِ التفات سے
پردہ مرے جنوں کا اٹھاتی چلی گئی

جس کی شرابِ تند میں گھلتا رہا سرود
ان زمزموں سے مجھ کو رلاتی چلی گئی

روح الامیں کی آنکھ سے ٹپکے جو بن کے خون
آنکھوں سے وہ شراب پلاتی چلی گئی

ٹھہری تو اس کے ساتھ زمانہ ٹھہر گیا
گزری تو کائنات پہ چھاتی چلی گئی

(شفاؔ گوالیاری)

چشمِ گریاں کا یہ انداز بھی اکثر دیکھا — آنکھ تر دیکھی نہ دامن ہی شفاؔ تر دیکھا
اسی اُلجھن میں اُلجھتے رہے ہم پی نہ سکے — کبھی ساقی پہ نظر کی، کبھی ساغر دیکھا
شامِ غم دور تیرگی نہ ہوئی — دل جلاکر بھی روشنی نہ ہوئی
زندگی نذرِ زندگی کر دی — پھر بھی تکمیلِ زندگی نہ ہوئی
کسی در پر جبیں جھکی نہ شفاؔ — ہم سے توہینِ بندگی نہ ہوئی

(نازشؔ پرتاب گڑھی)

کچھ سخت بھی تھے راہِ تمنا کے پیچ و خم — کچھ ہم بھی ڈگمگاتے رہے جان کر قدم
اب آؤ راہِ دار سے ہو کر گزر چلیں — سنتے ہیں اس طرف سے مسافت رہے گی کم
یہ ذکرِ گیر و دار بہر حال آئے گا — افسانۂ حیات سنائیں کہیں سے ہم
محرومیوں نے حرفِ طلب تک بھلا دیا — اکثر اُٹھا کے دستِ دُعا سوچنا پڑا
اے یادِ یار تجھ کو بھُلانے کی فکر میں — تیرے ہی غم کو اور سوا سوچنا پڑا
حیف ایسی میکشی پہ کہ ہر مستیوں میں بھی — ہم کو مآلِ لغزشِ پا سوچنا پڑا

(اکرمؔ دھولیوی)

فغاں کہ ہیں وہی حرماں نصیباں اب تک — توقعات کی وابستگی سے کچھ نہ ہوا
وہی عروج ہے اہلِ ہوس کا سنتے ہیں — اُس انجمن میں ہماری کمی سے کچھ نہ ہوا
کہاں سوادِ شبِ غم کہاں شبیہِ جمال — خیالِ شوق کی صورت گری سے کچھ نہ ہوا
مآلِ شرحِ غمِ زندگی نہ پوچھ اکرمؔ
یہی کہ شرحِ غمِ زندگی سے کچھ نہ ہوا

مطبوعات موصولہ

وادیِ ایمن مجموعہ ہے جناب ماتی جایسی کے قصاید نعت و مناقب کا جسے احباب پبلشرز مقبرۂ عالیہ گولہ گنج نے شایع کیا ہے۔ نگار کی زندگی میں کسی مجموعۂ قصاید پر تبصرہ کرنے کا یہ بالکل پہلا موقع ہے، جس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ قصیدہ نگاری کی طرف سے ہمارے شعرا کس قدر بیگانہ ہو چکے ہیں۔ پھر اسی بیگانگی کا سبب یہ نہیں کہ قصیدہ کس کے لئے کس موقع پر لکھا جائے، بلکہ زیادہ تر اس لئے کہ شاعری میں سب سے زیادہ مشکل صنف سخن یہی ہے، جس سے ایک شاعر کی قدرت بیان اور وسعت مطالعہ کا صحیح علم ہو سکتا ہے اور یہ دونوں باتیں کلاسکل شاعری کے دور کے ساتھ ختم ہو گئیں۔

حضرت ماتی اسی مٹتے ہوئے کلاسکل عہد کے شاعر ہیں، جب شاعری ایک مستقل فن کی حیثیت رکھتی تھی، انھوں نے اس فن کا اکتساب کیا، جو کچھ کہا اس کے داعیات و محاسن کو سامنے رکھ کر کہا۔ اور ان کی یہی "کارآگہانہ" روش ان کے کلام کی نمایاں خصوصیت ہے۔

حضرت ماتی غزل گو شاعر ہونے کی حیثیت سے بہت مشہور و متعارف ہیں اور ان کی استادانہ حیثیت مسلم ہے، لیکن قصیدہ نگار ہونے کی حیثیت سے وہ بہت کم سامنے آئے، اس لئے فن شعر و سخن میں ان کی غیر معمولی جامعیت کا علم عام نہ ہو سکا۔

حضرت ماتی سے نیازمندانہ تعلقات رکھنے کا فخر مجھے عرصہ سے حاصل ہے، لیکن میں بھی آج تک اس حقیقت سے بے خبر رہا کہ وہ قصاید بھی کہتے ہیں اور اس شان کے کہ ان کو دیکھ کر قدر اول کے قصیدہ نگاروں کی یاد سامنے آجاتی ہے۔

قصیدہ نگاری بڑا مشکل فن ہے۔ تشبیب، گریز، مدح و دعا، ان سب کو ایسے سلیقہ سے پیش کرنا کہ وہ ایک مسلسل زنجیر کی صورت اختیار کر لیں، معمولی بات نہیں، اور اس دشوار منزل سے حضرت ماتی جس آسانی سے گزر جاتے ہیں وہ ان کے کمال فن کا ایسا غیر معمولی مظاہرہ ہے کہ بہ جبر اپنی داد حاصل کر لیتا ہے۔

قصیدہ نگاری کے دو رنگ ہیں۔ ایک وہ جس میں شاعر زیادہ تر قوت تخئیل سے کام لے کر صنایع و بدایع کی دنیا میں چلا جاتا ہے، دوسرا وہ جس میں صرف زبان کی سادگی کو سامنے رکھا جاتا ہے اور عنصر تغزل غالب ہوتا ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ معیاری قصاید وہی ہیں جن میں یہ دونوں رنگ صحیح تناسب کے ساتھ پائے جائیں، اور حضرت ماتی کے قصاید یقیناً اسی معیار کے حامل ہیں۔

حضرت ماتی کی شاعری خیال کی پاکیزگی، الفاظ کی شیرینی، لب و لہجہ کی نرمی، اور سب سے زیادہ صحت زبان و بیان کے لحاظ سے بڑے اونچے درجہ کی شاعری ہے، جس کا صحیح علم ان کے قصاید ہی کو دیکھ کر ہو سکتا ہے۔ انھوں نے مشکل و آسان دونوں زمینوں میں فکر کی ہے، لیکن اس خصوصیت کے ساتھ کہ ہمیں نہ "غرابت اشکال" محسوس ہوتی ہے نہ "عمومیت خیال"۔ رہی ان قصاید کی جذباتی حیثیت، سو اس پر اظہار رائے کوئی معنی نہیں رکھتا، کیونکہ ان قصاید میں جن مقدس ہستیوں کا ذکر کیا گیا ہے ان سے حضرت ماتی بر بنائے مذہب والہانہ محبت رکھتے ہیں اور محبت کی باتوں میں چون و چرا کی گنجایش نہیں۔ اس مجموعہ کی قیمت تین روپیہ ہے۔

نظامی گنجوی جناب رضیہ اکبر حسن لکچرر جامعۂ عثمانیہ حیدر آباد کی تصنیف ہے، جس میں نظامی کے سوانح حیات کے ساتھ ساتھ ان کی تصانیف پر بھی نہایت جامع تبصرہ کیا گیا ہے۔

نظامی وہ تھا جسے فارسی شاعری میں خدائے سخن کا مرتبہ حاصل ہے لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ بہت کم لوگوں نے اس کو مستحق توجہ سمجھا۔ اس لئے ہم کو شکر گزار ہونا چاہئے جناب رضیہ کا کہ انھوں نے اس فرض کو ادا کیا اور اپنی خوش اسلوبی کے ساتھ کہ مشکل ہی سے اس میں کسی اضافہ کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

مجھے امید ہے کہ ہمارے ادب کے انتقادی لٹریچر میں یہ اضافہ بڑی قدر کی نگاہوں سے دیکھا جائے گا اور اس زمانہ میں جبکہ فارسی شاعری ایک بھولا ہوا خواب ہوگئی ہے۔ جناب رضیہ کی اس کاوش کو بڑی عظمت کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

قیمت تین روپئے آٹھ آنے ۔ ملنے کا پتہ وہی جو مصنف کا ہے۔

رس مجموعہ ہے جناب جگر بریلوی کی رباعیوں کا۔ جناب جگر بریلوی بڑے کہنہ مشق شاعر ہیں اور غزل، مثنوی، رباعی وغیرہ ہر صنف سخن میں انھوں نے فکر کی ہے۔

وہ اس قدیم اسکول کے شاعر ہیں جب شاعری و انسانیت دونوں ساتھ ساتھ چلتی تھیں اور زندگی کے ہر شعبہ میں حفظ مراتب ہی تہذیب و ثقافت کا معیار تھا۔ چنانچہ یہ رکھ رکھاؤ آپ کو جناب جگر بریلوی کی ہر تحریر میں ملے گا خواہ اس کا موضوع کچھ ہو۔

شاعری میں رباعی پر شاعرانہ شورش کی پناہ ہے اس لئے وہ بڑی فکر و ذہن چاہتی ہے۔

رُباعی زندگی کے پھولوں کا نچوڑ ہے۔ اس میں وہی شخص کامیاب ہوسکتا ہے جو شاعری کے تمام منازل طے کر چکا ہو اور یہ رباعیاں جناب جگر کی اس پختہ کاری کے نشانات ہیں جن کو دیکھ کر ہم فنی و اخلاقی دونوں حیثیتوں سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ یہ مجموعہ دو روپیہ میں دانش محل امین الدولہ پارک لکھنؤ سے مل سکتا ہے۔

دیر و حرم مجموعہ ہے جناب مسلم انصاری گورکھپوری کی قطعوں، نظموں اور غزلوں وغیرہ کا۔ گورکھپور کے فضائے علم و ادب کی تاریخ ریاض خیرآبادی کے وقت سے شروع ہوتی ہے اور اب تک کوئی نہ کوئی نمایاں ادبی ہستی وہاں سے ابھرتی رہی ہے۔

اس لئے اس سرزمین سے جناب مسلم انصاری ایسے خوش آہنگ شاعر کا سامنے آنا جائے حیرت نہیں۔

مسلم صاحب کی عمر اس وقت ۴۸ سال کی ہے اور مشق سخن بھی ۲۲ سال کی۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ اس مجموعہ میں ان کا ابتدائی کلام بھی شامل ہے یا نہیں، لیکن اگر ہے تو بھی ہم ابتدا و انتہا کی تعیین ان کے کلام کو دیکھ کر نہیں کرسکتے۔

جناب اختر گورکھپوری کے تعارف سے ایک ہلکی سی روشنی ان کے سوانح حیات پر بھی پڑتی ہے (جو کافی دردناک ہیں) اور ان کے عزم مردانہ پر بھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک مضبوط و ذی حوصلہ کردار کے انسان ہیں۔

شاعری میں وہ مخمور دہلوی کے شاگرد ہیں اور اسی لئے ہم کو ان کے یہاں دہلوی رنگ تغزل کے نشانات زیادہ ملتے ہیں اور جذباتی رنگ بھی نمایاں ہے۔

نظمیں انھوں نے مختلف و متنوع عنوانات پر لکھی ہیں اور ان میں کوئی ایسی نہیں جسے ہم "ادعائے بے حقیقت" کہہ سکیں۔ وہ الفاظ کے شاعر نہیں، احساسات و جذبات کے شاعر ہیں اور اسی لئے ان کے کلام میں جان بھی ہے اور اثر بھی۔

سب سے بڑی بات جو مجھے زیادہ پسند آئی ان کے لب و لہجہ کی متانت ہے اور عامیانہ انداز سے احتراز۔

کلام میں کہیں کہیں ناہمواری بھی پائی جاتی لیکن نہ ایسی کہ جسے وہ خود غور کرکے دور نہ کرسکیں۔

اس کی قیمت دو روپیہ ہے اور ملنے کا پتہ:۔ انصاری بک ڈپو، الٰہی باغ، گورکھپور۔

انتخاب داغ

یہ کتاب ہندوستانی اکاڈیمی یوپی الہ آباد نے شایع کی ہے اور ترتیب و انتخاب کے فرایض ڈاکٹر محمد عقیل نے انجام دئے ہیں۔ ابتدا میں فاضل مرتب کا ایک مقدمہ بھی شامل ہے جو ۴۰ صفحات کو محیط ہے۔ اس میں داغ کے سوانح حیات کے ساتھ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ان کی شاعری ان کے ماحول سے پیدا ہونے والے کوائف زندگی کا ایک منطقی نتیجہ تھی، اس لئے اس کی صداقت و حقیقت سے انکار ممکن نہیں، گو یہ ضروری نہیں کہ ہر نفسیاتی صداقت کو ظاہر بھی کیا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ فاضل مولف نے داغ کی غزل گوئی پر جو کچھ لکھا ہے وہ اپنی جگہ بڑا صحیح انتقاد ہے، گو متوازن نہیں۔ مقدمہ کی زبان بہت سادہ، سلیس و رواں ہے، لیکن بے عیب نہیں۔

انتخاب اچھا ہے اور سب سے بڑی خوبی اس کی یہ ہے کہ غزلوں کی ہیئت کو بدستور باقی رہنے دیا گیا ہے۔

کتاب کی طباعت و کتابت بھی پسندیدہ ہے۔ اس میں ایک مجدرت کی تصویر بھی شامل ہے جو کسی نوآموز نقاش کی ہے اور کسی حیثیت سے اس اشاعت کے قابل نہ تھی۔ قیمت چھ روپیہ۔ ضخامت ۲۸۸ صفحات۔

اُردو غزل ولی تک

مرتبہ ڈاکٹر سید ظہیر الدین مدنی جس میں امیر خسرو سے لے کر ولی دکنی یا گجراتی تک ریختہ کی شاعری پر گفتگو کی گئی ہے۔ فاضل مولف نے اس کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے، پہلا دور امیر خسرو سے گیسو دراز تک کے ریختہ پر مشتمل ہے اور اس سلسلہ میں لفظ ریختہ کے مفہوم اور صحیح استعمال پر بڑی دلچسپ بحث کی گئی ہے، دوسرا دور شاہان دکن کی ادبی سرپرستی کا دور ہے جب بقول مرتب اُردو خانقاہ سے نکل کر شاہی دربار تک پہونچی۔ اس دور میں غواصی، وجہی وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے، اور تیسرے دور میں ولی کا جو اُردو شاعری کا ابوالآباء سمجھا جاتا ہے۔

کتاب کے دوسرے حصہ میں ہر دور کے شعراء کا انتخاب کلام بھی دیدیا گیا ہے جو بڑی افادی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ تالیف نہ صرف طلبہ بلکہ اساتذۂ اردو کے لئے بھی بڑے کام کی چیز ہے۔ قیمت تین روپیہ۔ ملنے کا پتہ:۔ مکتبۂ جامعہ بمبئی۔

۱۸۵۷ء کے مجاہد شعراء

۱۸۵۷ء کے حالات و واقعات کے متعلق مولانا امداد صابری نے جتنی تحقیق اس وقت تک کی ہے، وہ اپنی جگہ بڑی وزنی ہے اور وہ عرصہ سے اسی کام میں لگے ہوئے ہیں۔ چنانچہ یہ کتاب بھی اسی سلسلہ سعی و کاوش کا نتیجہ ہے جس کا موضوع نام سے ظاہر ہے۔

اس کتاب میں انھوں نے سب سے پہلے شاہ عالم ثانی، اکبر شاہ ثانی اور بہادر شاہ ظفر کے زمانوں کے سیاسی حالات پر مورخانہ تبصرہ کیا ہے اور پھر اُن ۴۳ شعراء کا تذکرہ (مع نمونۂ کلام) قلمبند کیا ہے جو ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں مارے گئے۔

یہ کتاب اس میں شک نہیں تاریخی و ادبی دونوں حیثیتوں سے بڑی اہم تالیف ہے اور داد دینا پڑتی ہے مولانا کی کاوش و جستجو کی جس نے ایسی مفید کتاب اُردو کو دی۔

یہ کتاب خاص اہتمام سے مجلد شایع کی گئی ہے اور مکتبۂ شاہراہ اُردو بازار دہلی سے ۴۰/ میں مل سکتی ہے۔ ضخامت ۴۰۰ صفحات۔

۱۸۵۷ء کے غدار شعراء

دوسرا حصہ ہے اول الذکر کتاب کا جس میں سولہ غدار شعراء کا ذکر کیا گیا ہے، اس میں شک نہیں تاریخی حیثیت سے یہ کتاب کافی اہم ہے، لیکن میری رائے میں اس کی اشاعت ضروری نہ تھی۔ مجاہد شعراء کا ذکر تو خیر مناسب تھا کہ لوگ ان کو دعائے خیر سے یاد کریں، لیکن غدار شعراء کے حالات قلمبند کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، سوا اس کے کہ لوگ اس کو بُرا سمجھیں اور بُرا کہیں، جو اپنی جگہ نہ کوئی معقول بات ہے اور نہ نتیجہ خیز۔

یہ کتاب بھی مکتبۂ شاہراہ اُردو بازار دہلی سے مل سکتی ہے۔ قیمت ڈھائی روپیہ۔ ضخامت ۴۰ صفحات۔

(علاوہ محصول)

کتاب اُٹھ جانے کے بعد

قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

(علاوہ محصول)

اشتہارات

حصہ اول

نگار کے خاص نمبر

جنوری، فروری ۱۹۲۸ء

(۱) پاکستان نمبر ...

سالنامہ ۱۹۳۰ء

جنوری، فروری ۱۹۵۱ء

سالنامہ ۱۹۵۵ء

سالنامہ ۱۹۵۲ء

اکتوبر ۱۹۶۱ء

نگار

آئندہ سالنامہ ۶۲ء "اقبال نمبر" ہوگا

(غیر خریداران "نگار" کے لئے قیمت تین روپیہ فی کاپی)

۱— جن حضرات کا چندہ دسمبر ۶۱ء میں ختم ہو رہا ہے وہ اگر اخیر دسمبر تک زر چندہ عہ (مع مصارف رجسٹری سالنامہ) ذریعہ منی آرڈر بھیج دیں گے تو فایدہ میں رہیں گے کیونکہ بصورت دیگر وی پی 10.85 کا جائے گا اور انھیں ڈاکخانہ کو گیارہ روپیہ دیکر وی پی وصول کرنا

۲— اگر آپ نے اپنے چندہ کے ساتھ کم از کم ایک خریدار کا چندہ اور بھیج دیا تو غالب نمبر جس کی قیمت تین روپیہ ہے، آپ کو صرف ایک روپیہ میں مل جائے گا، اگر آپ اپنے یا کسی دوست کے لئے چاہیں گے۔

۳— وہ حضرات جن کا چندہ دسمبر میں ختم نہیں ہوتا وہ بھی ایک نئے خریدار کا چندہ عہ بھیج کر "غالب نمبر" رعایتی قیمت میں حاصل کر سکتے ہیں —— بشرطیکہ "اقبال نمبر" کے مصارف رجسٹری کے لئے ۸ر کے ٹکٹ بھیج دیں — ورنہ ہم اس کے محفوظ پہونچنے کے ذمہ دار نہ ہوں گے۔

۴— ایجنٹ صاحبان سے التماس ہے کہ وہ اپنی ضرورت کے پیش نظر ہم کو جلد از جلد مطلع کر دیں کہ ان کو کتنی کاپیاں درکار ہوں گی، ورنہ بعد کو دوبارہ فراہمی ممکن نہ ہوگی۔

منیجر نگار

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے

اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہوگیا

اڈیٹر:- نیاز فتحپوری

چالیسواں سال	فہرست مضامین اکتوبر سنہ ۶۱ء	شمارہ ۱۰

ملاحظات

امن و اتحاد کا خواب پریشاں

اتحاد کے معنی ہیں "ایک ہوجانا" یعنی تمام اختلافات کو (خواہ وہ زندگی کے کسی شعبہ سے متعلق ہوں) دور کرکے ایک وحدت میں تبدیل ہوجانا۔ اگر اس کی مزید صراحت کی جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اتحاد کا دوسرا مفہوم (جو غالباً زیادہ صحیح ہے) یہ ہوگا کہ نوعِ انسانی کے تمام افراد ایک دوسرے سے محبت کرنے لگیں۔ لیکن محبت کوئی ایسی چیز نہیں جسے ہم کہیں قیمتاً یا عاریتاً حاصل کرسکیں یا کسی کیمیائی و میکانکی ذریعہ سے ہمارے دل میں ڈالی جاسکے اس لئے ہم کو سب سے پہلے سوچنا چاہئے کہ اس باب میں قانونِ فطرت کیا ہے۔

اتحاد کی سب سے زیادہ حقیقی یا بنیادی صورت خون کا اتحاد خیال کیا جاتا ہے۔ جیسے باپ بیٹے کا اتحاد، بھائی بھائی کا اتحاد، ماں اور اس کی اولاد کا اتحاد، لیکن جب ہم تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اتحاد کی یہ بنیادی صورت بھی فطرت کا کوئی اٹل قانون نہیں، کیونکہ بہت سی مثالیں ہم کو ایسی ملتی ہیں کہ بربنائے خود غرضی باپ نے بیٹے کو بیٹے نے باپ کو، بھائی نے بھائی کو قتل کردیا۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ خون کا اتحاد بھی کوئی قابلِ اعتماد بات نہیں۔

عائلی یا نسلی اتحاد کے بعد دوسری صورت ہمارے سامنے قومی، مذہبی و وطنی اتحاد کی آتی ہے، لیکن مطالعۂ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اتحاد بھی کوئی فطری چیز نہیں۔ ایک ہی قوم اور ایک ہی وطن کی مختلف جماعتوں کا ایک دوسرے سے لڑنا، ایک کا دوسرے کو مٹانے کی کوشش کرنا بڑی دیرینہ روایت ہے، اور دنیا میں کوئی قوم ایسی پیدا نہیں ہوئی جس کے تمام افراد میں ہمیشہ اتحاد پایا گیا ہو۔ اب رہ گیا مذہبی اتحاد، سو اس کی حقیقت یہ ہے کہ دنیا کے تمام مذاہب میں اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جس نے

[illegible] تبلیغ کی یعنی اس نے صرف یہی نہیں کہا کہ خدا کو ایک مانو، بلکہ یہ بھی کہ نوع انسانی کے تمام افراد کو ایک سمجھو اور ادنیٰ و اعلیٰ
[illegible] اخلاقی امتیاز مٹا کر سب ایک ہی رشتہ سے منسلک ہو جاؤ۔ لیکن اسلام کی زبردست تعلیم کتنے دن چلی ——— زیادہ سے زیادہ
[illegible] سال (یعنی ہجرت نبوی کے بعد خلافت حضرت عثمانؓ کے ابتدائی عہد تک) اور جب ۳۵ھ میں آپ کو قتل کر دیا گیا تو اسلام کا یہ
[illegible] اتحاد بھی ہمیشہ کے لئے ٹوٹ گیا اور اس کے بعد جو کچھ ہوا وہ تشتت و انتشار کی بڑی طویل داستان ہے۔
میں نہیں سمجھ سکتا کہ مذکورۂ بالا صورتوں کے علاوہ کوئی اور صورت اتحاد کی ہو سکتی ہے اور اگر ہے تو وہ غالباً اس سے زیادہ
نا استوار ہوگی۔

اتحاد کا اصل تعلق ذہن انسانی سے ہے اور ذہن انسانی کو آپ اس کے نفس یا ذات سے علیحدہ نہیں کر سکتے اور یہ تعلق اتنا
شدید، اس درجہ خود غرضانہ ہے کہ گوشت کو ناخن سے جدا کر دیتا ہے۔ یہ خود غرضی اس کے میں یا انا سے تعلق رکھتی ہے، یعنی ہر
شخص سب سے پہلے اپنے ذاتی و نفسی اغراض کی تکمیل چاہتا ہے اور اگر کوئی امر اس کی تکمیل میں حارج ہوتا ہے تو وہ اس کو ہر
طرح سے دور رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان ذاتی اغراض کا تعلق صرف حصول راحت و آسایش، یا بالفاظ دیگر دولت
و ثروت سے ہے۔ چونکہ ہر شخص یہ چاہتا ہے کہ اس کی زندگی بغیر کسی فکر کے چین سے بسر ہو اور یہ خواہش صرف روپیہ ہی سے پوری
ہو سکتی ہے، اس لئے اصل چیز زر و کسب زر قرار پاتا ہے۔
پھر اگر انسان اپنی خوشحالی کا ایک معتدل معیار مقرر کر کے، اسی پر قایم رہے تو بھی غنیمت ہے، لیکن ہوتا یہ ہے کہ راحت و
آسایش کا جذبہ رفتہ رفتہ عیش و نشاط میں تبدیل ہو جاتا ہے اور چونکہ اس کی کوئی انتہا نہیں ہے اس لئے حصول زر کی خواہش
بھی اسی کے ساتھ بڑھتی رہتی ہے یہاں تک کہ حد و پایاں سے گزر جاتی ہے۔
یہ ہے موجودہ زمانہ کی مادی و میکانکی ذہنیت جس نے دنیا سے اتحاد انسانی کے امکان کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا ہے۔
اور امن و سکون کے تصور کو بے معنی بنا دیا ہے۔ حالانکہ اس وقت سب سے زیادہ امن و اتحاد ہی کے حصول کی پکار ہے۔

اب آیئے اس وقت کے بین الاقوامی حالات پر غور کریں کہ یہ امن و سکون کی جستجو کرنے والے کیا واقعی امن و سکون کو
پا سکتے ہیں اور جس راہ سے وہ اس منزل تک پہونچنا چاہتے ہیں وہ راہ درست ہے یا نہیں۔ سب سے پہلے آپ یوروپ و امریکہ کو لیجئے
کہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے یہ دونوں ایک ہیں، لیکن یہ اتحاد یقیناً حقیقی اتحاد نہیں۔ اگر برطانیہ و فرانس، امریکہ کے ساتھی ہیں
یا امریکہ ان کی ہر امکانی مدد پر آمادہ نظر آتا ہے تو اس کا سبب نہ مذہبی اتحاد ہے، نہ نسلی و قومی، بلکہ محض خود غرضانہ سیاسی اتحاد ہے کیونکہ
ایک طرف برطانیہ و فرانس اپنی اپنی جگہ خوب سمجھتے ہیں کہ وہ دونوں ملک روسی اشتراکیت کی مقاومت نہیں کر سکتے، دوسری طرف
امریکہ جانتا ہے کہ روس کا سب سے پہلا اقدام برطانیہ و فرانس ہی کی طرف ہوگا اور اگر وہ اس میں کامیاب ہو گیا تو پھر امریکہ کی بھی خیر
نہیں، اس لئے امریکہ کا فرانس و برطانیہ کو مدد دینا، در اصل روس کی راہ میں روڑے اٹکانا ہے یا یہ کہ اشتراکیت کی قربانگاہ پر پہلے
ان دونوں کی بھینٹ چڑھانا۔ اگر یہ مصالح سامنے نہ ہوں اور برطانیہ و فرانس کے دلوں کو ٹٹولا جائے تو وہ امریکہ کی غیر معمولی ترقیوں
کی طرف سے جذبۂ رشک و رقابت سے لبریز نظر آئیں گے۔ پھر آپ ہی فیصلہ کیجئے کہ کیا یوروپ و امریکہ کے اس اتحاد کو صحیح معنی میں اتحاد
کہا جا سکتا ہے۔ روس کے خطرہ کو دور کر دیجئے اور پھر دیکھئے کہ امریکہ، یوروپ کی کیا اور کتنی مدد کرتا ہے اور ان کے باہمی تعلقات کیا
رنگ اختیار کرتے ہیں، بالکل یہی پالیسی روس کی بھی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اشتراکیت ساری دنیا پر چھا جائے اور اسی لئے اس نے
[illegible] مشرق وسطیٰ [illegible] کی مملکتوں کو زیر احسان بنانے کے لئے [illegible] کے منہ کھول دئے ہیں۔ اگر

اسے یقین ہوجائے کہ اشتراکیت محض اپنے نظریہ کی خوبی کی وجہ سے دنیا میں مقبول ہوسکتی ہے یا یہ کہ وہ امریکہ کو محض اپنی قوت سے زیر کرسکتا ہے، تو اس کی یہ ساری داد و دہش آج ختم ہوجاتی ہے۔ اس اندرونی کیفیت کا صحیح اندازہ یوں ہوسکتا ہے کہ چین خود اشتراکی حکومت ہے جو بالکل روس کے نمونہ پر وضع کی گئی تھی، لیکن آج جبکہ وہ اپنی ایک مستقل و مضبوط جگہ بنا چکا ہے، روس کی طرف اس کی نیازمندیوں کا وہ عالم نہیں رہا۔

مصر اور مشرق وسطیٰ کے ممالک کو لیجئے جو مذہبی و لسانی حیثیت سے بالکل ایک ہیں اور عرب لیگ کے قیام سے اس اتحاد میں ایک حیثیت سے استحکام کا رنگ بھی پیدا کردیا گیا ہے۔ لیکن سعودی عرب، عراق، یردن، مصر، سب کے دلوں کو ٹٹولئے تو معلوم ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک خود اپنے ہی تسلط کا خواب دیکھ رہا ہے۔

ہندوستان و پاکستان

نی الحال افریقہ کو چھوڑئے کہ وہ اس وقت خاص ہیجانی دور سے گزر رہا ہے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ وہاں کی بہت سی چھوٹی چھوٹی حکومتیں آزاد ہوجانے کے بعد کس کس کی غلامی قبول کریں گی، لیکن ایشیا میں ہندوستان اور پاکستان کے تعلقات ایسے نہیں جنھیں نظر انداز کردیا جائے، کیونکہ اگر ساری دُنیا نہیں کم از کم ایشیا کا سکون و اضطراب ضرور ان دونوں کے تعلقات پر موقوف ہے، جن کے خوشگوار رہنے کی تمنا دونوں کو ہے لیکن یقین کسی کو نہیں۔

میں اس جگہ اس بحث میں پڑنا نہیں چاہتا کہ تقسیم ہند کوئی اُصولی غلطی تھی یا کوئی قومی تقاضا، وہ تو جو کچھ ہونا تھا ہوچکا۔ لیکن اب "اتحاد و امن" کے ذکر کے سلسلہ میں ان کے باہمی اتحاد کا سوال ضرور سامنے آتا ہے، خاصکر اس صورت میں جبکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ دوستانہ تعلقات قایم کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ اختلافات کی نوعیت کیا ہے، نیز یہ کہ اگر وہ دور ہوجائیں تو کیا دونوں ملکوں کی آبادی امن و سکون کی زندگی بسر کرسکتی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اگر کشمیر کا جھگڑا ختم ہوجائے (ہرچند اس کا اس طرح ختم ہونا کہ دونوں ملک اپنی اپنی جگہ مطمئن ہوجائیں بظاہر بہت دشوار نظر آتا ہے) تو دونوں حکومتوں کے تعلقات خوشگوار رہ سکتے ہیں۔ پھر جس حد تک سیاست، اقتصاد، تجارت، لین دین کا تعلق ہے اس کا امکان ضرور ہے، لیکن جس حد تک دونوں ملکوں کی آبادی کی ذہنیت اور اندرونی سیاست کا تعلق ہے، یہ مسئلہ ضرور غور طلب ہے۔

تقریباً چودہ سال ہوئے جب ہندوستان آزاد ہوا تھا اور قریب قریب یہی زمانہ اس کے اعلانِ لامذہبی جمہوریت کا ہے، لیکن جمہوریت محض پالیسی اور نظامِ حکومت، صرف دستور یا آئین کا نام نہیں بلکہ اس کا صحیح تعلق ان عمال سے ہے جو آئین کو نافذ کرنے اور اس پر عمل کرنے کے ذمہ دار ہیں اور یہ کہنا غالباً غلط نہ ہوگا کہ ہندوستان کا آئین جتنا اچھا ہے اگر اس کے چلانے والے بھی اتنے ہی اچھے ہوتے تو بہت سی گتھیاں جن کا احساس حکومت کو بھی ہے، کبھی کی سلجھ چکی ہوتیں۔ لیکن حکومت کے لئے یہ کام آسان نہیں کہ وہ اپنے لاکھوں کارکنوں کی ذہنیت کو دفعتاً بدل دے اور دستور کی صحیح روح ان میں پیدا کرسکے، اسکے لئے بڑا زمانہ درکار ہے۔

میں اس سلسلہ میں یہاں کی اکثریت و اقلیت کے اختلافات کا ذکر غیر ضروری سمجھتا ہوں، کیونکہ ہندوستان میں کم از کم پانچ کروڑ مسلمان بحمد اللہ ابھی موجود ہیں، اس لئے یہ تصور ہی سرے سے غلط ہے کہ اتنی بڑی آبادی ترک وطن کرکے پاکستان نہیں اور چلی جاسکتی ہے۔

حیرت ہے کہ بعض بعض ہندو مہاسبھائی جماعتیں کس قدر آسانی سے کہہ دیتی ہیں کہ پاکستان بن جانے کے بعد مسلمانوں کو یہاں

ہے کا کوئی حق حاصل نہیں اور وہ یہاں سے چھوڑ دیں لیکن ان کے ذہن میں یہ بات نہیں آتی کہ پاکستان بن جانے کے بعد ی ہندوستان کے مسلمانوں کا وطنی تعلق ہندوستان سے بدستور باقی رہتا ہے اور غالباً ہندوؤں سے زیادہ، کیونکہ مسلمانوں کے آباد اجداد کی ہڈیاں اب بھی یہاں مدفون ہیں اور ہندوؤں کے باپ دادا کی خاک کا ذرہ تک یہاں باقی نہیں - یعنی اگر روایتی و جذباتی حیثیت سے دیکھئے تو مسلمانوں کا رشتۂ وطنیت ہندوستان سے بہ نسبت ہندوؤں کے زیادہ شدید و مستحکم ہے لیکن خیر اس سے قطع نظر، یوں بھی سمجھنے کی بات ہے کہ پانچ کرور افراد کی جمعیت کوئی ایسی معمولی جمعیت نہیں کہ اگر اس میں احساس اجتماعیت و اصلاح صحیح معنے میں پیدا ہو جائے تو وہ کبھی کسی دوسری جماعت کے رحم و کرم پر زندہ رہنے کی ذلت گوارا نہیں کر سکتی - یہ تو خیر ایک ضمنی بات تھی جس کا ذکر چنداں ضروری نہ تھا، اصل موضوع کے لحاظ سے ہمیں یہاں کی صرف اکثریت کی ذہنیت کو دیکھنا ہے کہ وہ کس حد تک امن و سکون کی ضامن ہو سکتی ہے -

یہ درست ہے کہ تقسیم ہند کے بعد سے یہاں کانگریس حکومت ہی برسر اقتدار رہی، لیکن یہ کوئی ایسا مسلمہ و متفق علیہ اقتدار نہیں جسے یہاں کی تمام جماعتوں نے تسلیم کر لیا ہو، بلکہ غالباً یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ وہ اختلاف جو گاندھی جی کے قتل سے شروع ہوا تھا، اب بھی بدستور باقی ہے بلکہ اس میں اور زیادہ شدت پیدا ہوتی جاتی ہے -

ہندوستان میں متعدد سیاسی پارٹیاں ایسی ہیں جو کانگریس کی سخت مخالف ہیں اور برابر اس کوشش میں لگی ہوئی ہیں کہ کسی نہ کسی طرح عنانِ حکومت ان کے ہاتھ میں آجائے - لیکن کیا یہ آپادھاپی خدمت ملک و قوم کے جذبہ سے تعلق رکھتی ہے، بالکل نہیں، بلکہ اس کا تعلق بھی اسی حصولِ دولت و اقتدار کے جذبہ سے ہے جو وطن، قوم، زبان اور مذہب کے تمام رشتوں کو پس پشت ڈال دیتا ہے -

دنیا میں بہت سی جمہوریتیں اور بھی ہیں، وہاں بھی مختلف پارٹیاں پائی جاتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنی کامیابی کی کوشش کرتی ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ وہاں سب کے سامنے اصلاح ملک و قوم کا سوال ہوتا ہے اور یہاں محض ذاتی اقتدار کا جو کچھ دن جماعتی اور پھر انفرادی صورت اختیار کر لیتا ہے -

اس میں شک نہیں کہ حصولِ آزادی کے بعد کانگریس حکومت کے زمانہ میں ملک نے صنعت و تجارت میں کافی ترقی کر لی ہے اور قومی دولت میں بھی کافی اضافہ ہوا ہے لیکن ذہنی حیثیت سے وہ جمہوریت کے صحیح معیار تک جس کا دوسرا نام ذہنی و طبقاتی امن و سکون ہے، اب تک نہیں پہونچ سکی -

پاکستان

پاکستان میں اب تک کوئی دستور ایسا نہیں بن سکا جس کے پیش نظر ہم یہ کہہ سکیں کہ اس کی جمہوریت کس نوع و انداز کی ہوگی، تاہم خیال کیا جاتا ہے کہ وہ سنت و قرآن سے قریب تر ہوگا، لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ جماعتی اختلافات غالباً وہاں بھی ختم نہ ہوں گے - کہنے کو تو بنگال، پنجاب، سرحد اور سندھ کی تمام بااثر آبادی مسلمان ہی ہے، لیکن باوجود اس مذہبی اتحاد کے ان کی ذہنیتیں بالکل ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنا اقتدار قائم کرنے کے لئے بیتاب ہے - ملک و قوم کی ترقی و اصلاح کی غرض سے نہیں، بلکہ محض اس لئے کہ وہ بیوروکریسی میں زیادہ سے زیادہ اقتدار قائم کر سکے لیکن اس سلسلہ میں ایک اور بات بھی سننے میں آتی ہے کہ اگر قرونِ اولیٰ یعنی عہدِ نبوی اور عہدِ خلافتِ راشدہ کی روح مسلمانوں میں پیدا ہو جائے تو یہ جملہ اختلافات دور ہو سکتے ہیں - لیکن دیکھنے کی بات یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ کی سی روح اتحاد پیدا کرنا اس وقت ممکن بھی ہے یا نہیں، وہ زمانہ جب مسلمانوں کی آبادی زیادہ سے زیادہ ایک لاکھ رہی ہوگی، ان کو آسانی سے ایک مرکزِ خیال پر لایا جا سکتا تھا لیکن آج جبکہ مسلم آبادی کروڑوں تک پہونچ گئی ہے، یہ کام آسان نہیں - ہاں اگر آج پاکستان کی آبادی صرف کرور دو ہوتی تو اس کا امکان تھا کہ آپ قرونِ اولیٰ کی سی زندگی ان میں پیدا کر سکیں، لیکن ۷ - ۸ کرور کا کیا علاج، جن میں سے اکثر

یہ بھی نہیں جانتے کہ اسلام اور مسلم کا صحیح مفہوم کیا ہے۔

اسلام کی تاریخ فتح مکہ سے شروع ہوتی ہے، لیکن آپ کو معلوم ہے کہ آپ کے ساتھی اس وقت کتنے تھے؟ ۔صرف دس ہ جن کو آسانی سے متحد الخیال بنایا جا سکتا تھا لیکن اگر اس مہم کے لئے بیس تیس ہزار افراد کی بھی ضرورت ہوتی تو شاید تسخیر مکہ رسول اللہ ؐ کی زندگی میں نہ ہو سکتی اور تاریخ اسلام آج کچھ اور ہوتی ۔ پھر تاریخ شاہد ہے کہ رحلت نبوی کے بعد خلفائے راشدین کے عہد میں مسلمانوں کی تعداد جتنی بڑھتی گئی، روح اجتماعیت اتنی ہی کم ہوتی گئی، یہاں تک کہ حضرت عثمانؓ کے قتل کے بعد صرف ۳۵ سال کے اندر اندر وحدت اسلامی بالکل درہم برہم ہوگئی۔

مقصود اس سے یہ ظاہر کرنا ہے کہ محض آئین یا دستور کوئی چیز نہیں جب تک اس کی صحیح روح سمجھنے اور اس پر عمل کرنے کی ذہنیت عوام میں پیدا نہ ہو اور یہ ذہنیت کروروں انسانوں میں پیدا کرنا ناممکن نہیں تو آسان بھی نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اس وقت دنیا میں جو تصور ترقی کا قایم ہو گیا ہے اس کا مذہب واخلاق سے کوئی تعلق نہیں ۔ وہ یکسر مادی و غیر اخلاقی چیز ہے، جس کی بنیاد صرف جذبۂ مسابقت اور ذرایع عیش و نشاط کی توسیع پر قایم ہے اور اس کا لازمی نتیجہ ٹکراؤ یا باہمی تصادم ہے، انفرادی بھی اور اجتماعی بھی ۔ اور دشواری یہ ہے کہ دُنیا کے موجودہ اقتصادی تعلقات کی وسعت نے کچھ ایسی عجیب و غریب صورت اختیار کرلی ہے کہ اس وقت کوئی ملک اس سے بے تعلق ہو کر زندہ بھی نہیں رہ سکتا۔

ہندوستان میں اُردو اخبارات کا موقف

سنہ ۱۹۶۰ء میں سب سے زیادہ نئے اخبارات اُردو میں نکلے

پریس رجسٹرار کی رپورٹ (سنہ ۱۹۶۱ء) ظاہر کرتی ہے کہ اخبارات کی ترقی کا رجحان سنہ ۱۹۶۰ء میں بھی برقرار رہا۔

۳۱ دسمبر سنہ ۱۹۶۰ء کو ملک میں ۸۰۲۶ اخبارات موجود تھے جبکہ سنہ ۱۹۵۹ء میں ان کی تعداد ۷۶۵ تھی۔ پچھلے چار سالوں کے اعداد و شمار کے موازنہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اخبارات کی تعداد بتدریج بڑھی ہے۔

گزشتہ سالوں کی طرح اس سال بھی انگریزی اخبارات کی تعداد سب سے زیادہ رہی یعنی ۱۶۷۴، اس کے بعد ہندی کے اخبارات کا نمبر رہا جن کی تعداد ۱۵۳۲ رہی۔ اُردو کا تیسرا نمبر رہا یعنی ۶۸۰ ۔ سب سے زیادہ تعداد میں اخبارات مہاراشٹر سے شایع ہوئے جن کی تعداد ۱۲۷۲ رہی ۔ اس کے بعد مغربی بنگال کا نمبر رہا جس کے اخبارات کی تعداد ۱۱۷۰ تھی۔ اتر پردیش میں اخبارات کی تعداد ۱۰۰۲ تھی۔

سنہ ۱۹۶۰ء میں اخبارات کی تعداد اشاعت ۱۸۲ لاکھ ۹ ہزار تھی ۔ انگریزی ۴۱٫۷۴ لاکھ ۔ ہندی ۳۵٫۸۳ لاکھ آسامی ۰٫۵۲ لاکھ ۔ بنگالی ۹٫۳۹ لاکھ ۔ گجراتی ۱۲٫۰۲ لاکھ ۔ کنڑ ۴٫۳۹ لاکھ ۔ ملیالم ۱۱٫۳۰ لاکھ ۔ مراٹھی ۱۰٫۱۷ لاکھ اڑیا ۱٫۳۴ لاکھ ۔ پنجابی ۲٫۰۳ لاکھ ۔ سنسکرت ۰٫۰۷ لاکھ ۔ تامل ۲۴٫۸۶ لاکھ ۔ تلگو ۶٫۱۳ لاکھ اور اُردو ۱۰٫۵۵ لاکھ۔

سنہ ۱۹۶۰ء میں روزناموں کی جملہ تعداد ۴۶۵ تھی جس میں ہندی روزناموں کی تعداد ۱۱۲ تھی، اس کے بعد اُردو کا نمبر رہا جس میں روزناموں کی تعداد ۷۳ تھی۔

روزناموں کی تعداد اشاعت میں ۶ء ۹ فی صد اضافہ ہوا۔ ۳۱۳ روزناموں کی مجموعی تعداد اشاعت ۴۶ لاکھ دس ہزار تھی۔ اس کے علاوہ دس اتوار کے اڈیشنوں کی کل اشاعت ڈھائی لاکھ تھی۔

سب سے زیادہ تعداد اشاعت انگریزی اخبارات کی تھی، ساڑھے گیارہ لاکھ۔ اُردو اخبارات کی اشاعت ۲ لاکھ ۵۱ ہزار تھی۔ ۱۹۶۰ء میں ۵۳ نئے اخبارات نکلنا شروع ہوئے جن میں سے ۱۳ اُردو کے تھے اور ۱۲ ہندی کے۔

جراید و رسایل کی تعداد اور اشاعت میں گزشتہ سال کافی اضافہ ہوا۔ ۱۹۶۰ء کے ختم تک جملہ جراید و رسایل کی تعداد ۷ ہزار چار سو تینتیس تھی۔ ان میں سے ایک ہزار پانچ سو تین اسکولوں، کالجوں کے رسایل، پروپیگنڈہ کے لئے نکلنے والے جراید، اداروں کے ترجمان، سلسلہ وار ناولیں یا علم نجوم وغیرہ کے رسایل تھے۔

جراید و رسایل کی تعداد اشاعت میں ۸ء۳ فی صد اضافہ ہوا۔ مقامی زبانوں کی صحافت میں تعداد اشاعت سے یہ معلوم ہوا کہ روزناموں کے مقابلہ میں جراید و رسایل کی جملہ اشاعت ایک کرور ۲۳ لاکھ ۱۱ ہزار تھی۔ ان میں سے مختلف ہندوستانی زبانوں میں شایع ہونے والے رسایل کی تعداد اشاعت ایک کرور ۴ لاکھ ۸۳ ہزار تھی، جملہ ۲۲ رسایل ایسے تھے جن کی اشاعت ۵۰ ہزار سے زیادہ تھی ان میں سے کوئی سترہ رسایل ہندوستانی زبانوں میں شایع ہوئے تھے۔ اس کے علاوہ ۹۵ رسایل ایسے تھے جن میں سے ہر ایک کی تعداد اشاعت دس ہزار و ۵۰ ہزار کے درمیان تھی۔ ان میں سے ۲۰ کو چھوڑ کر باقی سب ہندوستانی زبانوں میں شایع ہو رہے تھے۔ ایک ہزار چھ سو سولہ رسایل خبروں اور حالات حاضرہ سے متعلق تھے۔ تمام قسموں کے رسالوں میں ایسے رسایل کی تعداد سب سے زیادہ تھی۔ ادبی و ثقافتی رسالوں کی تعداد ۱۵۱۸ تھی۔ مذہب و فلسفے سے متعلق رسایل کی تعداد ۹۰۰ تھی لیکن تعداد اشاعت کے اعتبار سے ادبی و ثقافتی رسایل سب سے آگے تھے کیونکہ ان میں سے بعض کا سرکولیشن سب سے زیادہ بڑھا ہوا تھا ان میں سے چار رسالوں کی تعداد اشاعت ایک لاکھ سے زیادہ تھی گزشتہ دس سالوں میں اسپیشل و ٹیکنیکل شعبوں کے رسالوں کی اشاعت میں بھی قابل لحاظ ترقی ہوئی ہے ان میں ملک کے ترقیاتی پہلو سے متعلق رسالے زیادہ ہیں مثلاً معاشی، مالی تجارتی و صنعتی امور سے متعلقہ رسایل سائنسی رسایل اگرچہ کم تعداد اشاعت رکھتے ہیں لیکن ان کی تعداد میں حال میں کافی اضافہ ہو گیا ہے۔

اُردو صحافت، ابتدا سے پہلی جنگِ عظیم تک

(از قیصر سرمست)

اُردو زبان کا سب سے پہلا اخبار کون سا تھا، قطعیت سے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ اس کا صحیح اور تشفی بخش جواب دینا ذرا مشکل ہے منشی عبدالغفار صاحب نے "نگار" کی جلد ۳۸ میں ذکر کیا ہے کہ:۔ "اُردو کا پہلا اخبار" خیر خواہ ہند" کے نام سے ۱۸۳۵ء میں [illegible] ریس سے جاری ہوا۔

اور مارگریٹا بارنس کا کہنا ہے کہ:۔ "۱۸۳۳ء میں دہلی سے "سید الاخبار" جاری ہوا جو شاید اُردو کا پہلا اخبار تھا" لیکن عبدالمجید سالک صاحب نے اُردو صحافت میں لکھا ہے کہ:۔ "ہری ہر دت اور منشی ٹھاکر اُردو اخبار کے بانی ہیں۔ کیونکہ ان دونوں نے اپنے اپنے اخبار" جام جہاں نما" اور "شمس الاخبار" ۱۸۲۲ء اور ۱۸۲۴ء میں نکالے"۔ اس طرح عبدالمجید سالک صاحب ہری ہر دت اور منشی ٹھاکر کو اُردو صحافت کے جنم داتا بتاتے ہیں۔ حالانکہ یہ مکمل اُردو اخبار نہیں تھے بلکہ فارسی کے ساتھ نکلا کرتے تھے۔

ڈاکٹر اعجاز حسین صاحب کا خیال کچھ اور ہی ہے۔ وہ اپنی کتاب "نئے ادبی رجحانات" میں لکھتے ہیں کہ: "۱۷۸۰ء میں ہندوستان کا سب سے پہلا اخبار" بنگال گزٹ[1]" کے نام سے نکلا"

اُردو صحافت کا سلسلہ یوں تو ہندوستانی صحافت کے ساتھ ہی شروع ہوچکا تھا مگر اس زمانہ کے اُردو اخبارات مکمل اخبار نہ تھے بلکہ ان کی حیثیت ضمیمہ کی تھی۔ یعنی فارسی وغیرہ اخبارات کے ساتھ ضمیمہ کے طور پر اُردو میں بھی خبریں ہوا کرتی تھیں علٰحدہ کوئی اُردو اخبار نہیں تھا۔ البتہ اُردو زبان میں باقاعدہ اخبار ۱۸۳۶ء سے ملتا ہے۔

جام جہاں نما اور شمس الاخبار ہفتہ وار تھے اور فارسی کے ساتھ اُردو میں نکلا کرتے تھے۔ بنگال گزٹ کے اڈیٹر گنگا دھر بھٹاچارجی تھے۔ یہ اخبار ۱۸۱۶ء میں جاری ہوا، اور صرف ایک سال تک جاری رہا۔

۱۸۳۵ء اُردو زبان کے لئے خاص اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ اسی سال سرکاری زبان فارسی کے بجائے اُردو ہوئی اور پریس کو آزادی نصیب ہوئی اور اس کے دو سال بعد اُردو اخبار نکلا۔

جام جہاں نما اور شمس الاخبار کے زمانہ میں چھاپہ خانہ ایجاد ہوچکا تھا لیکن اس سے پہلے یعنی شہنشاہ اورنگ زیب کے زمانہ میں فارسی کے قلمی اخبارات بھی مروج تھے اور ان اخبارات پر کسی قسم کی پابندی عاید نہیں کی گئی تھی۔ انھیں ہر قسم کی آزادی تھی شہنشاہ اورنگ زیب کے عہد میں متعدد فارسی اخبار نکلتے تھے۔

۱۸۲۲ء اور ۱۸۴۱ء کے نامور اخباروں میں قلعہ معلیٰ دہلی) "سراج الاخبار" تھا جو ٹائپ میں چھپتا تھا۔ اس میں تازہ خبریں شہنشاہ کا روزنامچہ شایع ہوتا تھا۔ ۱۸۳۶ء میں ہفتہ وار اخبار محمد حسین آزاد کے والد مولوی محمد باقر نے "اُردو اخبار" کے نام سے نکالنا شروع کیا۔ اس اخبار میں حکومت پر تبصرے، اُردو زبان کے مسایل، محاورات اور فنِ شاعری پر بحثیں، خبریں اور ان پر

---

[1] نگار کی جلد ۵۵ میں محمد عتیق صدیقی صاحب اپنے مضمون "ہندوستانی صحافت کمپنی کے عہد حکومت میں" میں بنگال گزٹ کی اجرائی کی تاریخ [illegible] بتاتے ہیں

تنقیدیں ہوتی تھیں۔ لیکن ادبیت پر زیادہ توجہ دی جاتی تھی۔ اس زمانہ کے مشہور شعراء جیسے مومنؔ، غالبؔ اور ذوقؔ وغیرہ کا کلام اس اخبار میں چھپتا تھا اور ہر ہفتہ بہادر شاہ ظفرؔ کی ایک غزل بھی اس اخبار کی رونق میں اضافہ کرتی۔ یہ اخبار کوئی اکیس سال تک جاری رہا۔

سرسید احمد خاں کے بھائی سید محمد خاں دہلی نے ۱۸۳۷ء میں ایک اخبار "سید الاخبار" کے نام سے نکالنے لگے۔ سید الاخبار کا مدیر تو سید محمد خاں تھے۔ لیکن زیادہ کام سرسید کو کرنا پڑتا تھا۔ دہلی سے ایک ماہنامہ "فوائد الناظرین" کے نام سے ماسٹر رام چندر نے جاری کیا جو ۱۸۴۵ء میں ماہوار سے ہفتہ وار میں تبدیل ہوگیا۔ فوائد الناظرین کے متعلق گارساں دتاسی لکھتا ہے کہ "اس میں خبروں کے علاوہ مضامین بھی چھپتے تھے۔ جو انگریزی اخبارات سے ماخوذ ہوتے تھے۔" یہ اخبار "اُردو اخبار" سے بھی چار ہاتھ آگے تھا اس میں اُس زمانہ کی نامور شخصیتوں کی تصویریں اور مختلف اہم مقامات کے نقشہ جات شایع ہوتے تھے جو اس زمانہ سے پہلے یہ چیزیں مفقود تھیں ان ہی دنوں مدراس سے "جامع الاخبار" اور "اعظم الاخبار" دہلی سے "مشرق" اور ایسے ہی اخبار دوسرے مقامات سے شایع ہوتے تھے۔

یہ وہ زمانہ ہے جب اُردو ہندوستان کے طول و عرض میں اچھی طرح بولی اور سمجھی جانے لگی تھی۔ بنگال، پنجاب، بمبئی، بہار اور مالوہ سے اُردو کے متعدد رسایل اور اخبارات نکلنے لگے تھے، جس سے اُردو کی ہر دلعزیزی کا ثبوت ملتا ہے۔ یہ اخبارات زیادہ تر ہفتہ وار یا پندرہ روزہ تھے۔ اس کے علاوہ بعض اخبارات اُردو اور ہندی دونوں زبانوں میں ملے جلے نکلتے تھے۔

منشی ہر سکھ رائے نے ایک ہفتہ وار "کوہ نور" لاہور سے ۱۸۵۰ء میں جاری کیا جو دیسی ریاستوں میں کافی پسند کیا جاتا تھا اس اخبار کی شہرت اور تعداد کے متعلق گارساں دتاسی لکھتا ہے کہ: "۱۸۵۶ء میں اس اخبار کے کل ۳۴۹ خریدار تھے جو اس زمانہ کے لحاظ سے کافی سمجھے جاتے ہیں۔ ۱۸۵۲ء میں کل ۳۴ چھاپہ خانے تھے لیکن ۱۳ چھاپہ خانوں ہندوستانی اخبار اور رسایل چھپتے تھے۔ ۱۸۵۴ء میں چھاپہ خانوں کی تعداد چھ کا اضافہ ہوا لیکن اخباروں کی تعداد میں صرف ۲ اخباروں کا اضافہ ہوسکا۔" یہ تعداد گارساں دتاسی کی بیان کردہ ہے۔

۱۸۵۷ء کے ہنگامہ نے اُردو کے بہت سے اخباروں کو بند کردیا، اسی میں سے ایک "اُردو اخبار" تھا اس ہنگامہ کے ایک سال بعد اُردو صحافت کی ترقی کا دور شروع ہوا۔

لاہور کے "کوہ نور" اخبار کے ایک کارکن منشی نول کشور نے اودھ کا پہلا ہفتہ وار "اودھ اخبار" جاری کیا جو بیحد مقبول ہوا اور جس کی ادبی حیثیت بھی مسلمہ تھی۔ گارساں دتاسی کے کہنے کے مطابق اودھ اخبار ابتدا میں چار صفحہ کا تھا لیکن بڑھتے بڑھتے (۴۸) صفحہ کا ہوگیا۔ لیکن ۱۸۷۷ء میں اس نے روزنامہ کی صورت اختیار کرلی۔ اس اخبار کی پالیسی بڑی صلح پسند تھی۔ اس اخبار کے تبصروں کی بڑی خوبی یہ تھی کہ ان تبصروں سے رعایا اور حکومت ہر دونوں خوش تھے۔

یوں تو اس زمانہ میں کلکتہ، بریلی، بمبئی، لاہور، جے پور، امرتسر، لکھنؤ اور حیدرآباد دکن سے بہتیرے اخبار نکلے، لیکن جو شہرت اور مقبولیت میرٹھ کے ہفتہ وار اخبار "عالم" کو نصیب ہوئی۔ وہ کسی اور اخبار کو نہیں ملی، اُس اخبار کی مقبولیت کا اندازہ اس کی تعداد سے لگایا جاسکتا ہے کہ اسکی اشاعت ۳۰۰۰ تھی جو اُس زمانہ میں نہیں بلکہ موجودہ زمانہ میں بھی کافی سمجھی جاتی ہے۔

سوہن لال اور اجودھیا پرشاد نے اجمیر شریف سے ۱۸۶۱ء میں ایک اخبار "خیر خواہ خلق" نکالنا شروع کیا۔ سوہن لال اور اجودھیا پرشاد کافی تعلیم یافتہ اور بے باک صحافی تھے۔ حکومت کی نظر میں ان دونوں کی بیباکی کانٹے کی طرح چبھنے لگی۔ گارساں دتاسی اپنی خطبات میں لکھتا ہے: "حکومت نے اجودھیا پرشاد اور سوہن لال کی بیباک روش کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا اور چونکہ بغاوت کے بعد ہندوستانی آزادی باقی نہیں رہی تھی اس لئے حکومت نے اس اخبار کو بند کردیا۔

دہلی کالج کے ایک پروفیسر تھے جنھوں نے "الف لیلی" کا اُردو میں ترجمہ کیا تھا۔ "اخبار حسینی" آگرہ سے ۱۸۶۱ء میں جاری
۔ ۱۸۵۱ء میں لدھیانہ سے محمد حسین صاحب ایک اخبار "نور علیٰ نور" نکالا کرتے تھے۔ لیکن ۱۸۶۱ء میں "نور علیٰ نور" کی جگہ وہ
ع البحرین" ہوگیا تھا۔ اس کے مدیر اصغر حسین تھے اور ۱۸۶۶ء میں اس کے مدیر محمد فاخر اور محمد شاہ بنے۔

سر سید احمد خاں یوں تو ایک عرصہ تک اپنے بھائی کے اخبار "سید الاخبار" کے لئے کام کرتے رہے لیکن ۱۸۷۰ء میں انھوں نے
طور پر "تہذیب الاخلاق" کے نام سے ایک اخبار باضابطہ نکالنا شروع کیا۔

پنڈت مکند رام اور پنڈت گوپی ناتھ نے مل کر لاہور سے ۱۸۶۷ء میں "اخبار عام" جاری کیا اور اس اخبار کے چھ سال بعد لکھنؤ
ہور و معروف اور ہر دلعزیز اخبار "اودھ پنچ" کا اجرا ہوا، اس اخبار نے اپنے سیاسی اور ادبی مضامین اور تنقیدوں سے ہندوستان
ں تہلکہ مچادیا۔ اُس وقت کے مشاہیر اور اُردو ادب کے سرپرستوں نے اپنے مضامین سے اس اخبار کو ایک اعلیٰ مقام بخشا،
شاہیر کی فہرست میں اکبر الٰہ آبادی، رتن ناتھ سرشار، منشی سجاد حسین، عبد الحلیم شرر اور عبد الغفور شہباز کے نام نمایاں حیثیت
ے ہیں یہ اخبار تقریباً ستر سال تک جاری رہا۔

اُردو اخبارات اور رسایل ۱۹ ویں صدی کے ختم تک اپنا قدم کافی جماچکے تھے۔ ملک کے طول و عرض میں اُردو اخبارات شایع
ے لگے تھے۔ ۱۸۸۴ء کے ایک اخبار "رفیق نسواں" کا یہاں تذکرہ کردینا ضروری ہے۔ یہ اُردو ہفتہ وار تھا اس کی خصوصیت
ں کہ وہ عورتوں کے لئے عیسائی مشن لکھنؤ سے نکلا کرتا تھا۔ ان دنوں بیسیوں گلدستے بھی نکلتے تھے۔ ہر مہینہ ایک مصرعۂ طرح
یا اور اس پر ملک کے نامور شعرا طبع آزمائی کرتے اور ان کا یہ کلام گلدستوں کی زینت بنتا۔ حیدر آباد، احمد آباد، لاہور، دہلی
، میرٹھ، آگرہ، کانپور اور لکھنؤ سے یہ گلدستے نکلا کرتے تھے۔ اگر ان گلدستوں کے نام اور اجرائی کی تاریخ درج کی جائے تو یہ فہرست
ی طویل ہوجائے گی۔

ان گلدستوں کے علاوہ بہت سے دوسرے اخبار بھی نکل رہے تھے۔ جن میں منشی محبوب عالم کا "ہمت" مرزا حیرت دہلوی کا
رزن گزٹ"۔ ضیاء الحق صاحب کا "پیشوا" اور سر سید احمد کا "سائنٹفک سوسائٹی" سر فہرست ہیں۔ سر سید کی تحریروں نے اُردو
ب اور صحافت میں ایک نئی روح پھونک دی وہ اگلا سا سیدھا سادھا اور بیجان سا اسلوب بیان ختم ہوچکا تھا جو اُنیسویں صدی
اوایل میں تمام اخباروں پر مسلط تھا۔ سر سید کی تحریروں نے اس زمانہ کے مستند انشا پردازوں جیسے شیخ عبد القادر، منشی محبوب عالم
ی ممتاز علی اور مولانا عبد الحلیم شرر کو میدان صحافت میں اُترنے پر مجبور کردیا۔

اوایل بیسویں صدی میں منشی محبوب عالم نے کافی دھوم مچائی۔ ان ہی کی نگرانی میں اس وقت کے مشہور اخبار (ہفتہ وار)
تخاب لاجواب"۔ (ہفتہ وار) "شریف بی بی"۔ (ہفتہ وار) "پیسہ اخبار"۔ (روزنامہ) "پیسہ اخبار" اور بچوں کا اخبار نکل رہے تھے۔ مولوی
ءاللہ خاں کا "وطن" بھی زور پر تھا۔ بچوں کا اخبار "پھول" اور عورتوں کا اخبار "تہذیب نسواں" مولوی سید ممتاز علی نکال رہے
۔ پنجاب کے زمینداروں کی حمایت میں سراج الدین احمد نے کرم آباد سے "زمیندار" جاری کیا۔ قدیم اخباروں میں "کوہ نور" اور
خبار عام" بھی نکل رہے تھے۔ شیخ عبد القادر کی ادارت میں "مخزن" اور دیا نارائن نگم کی ادارت میں "زمانہ" لاہور
کانپور سے نکل رہے تھے۔ زمیندار کے مالک سراج الدین احمد کے انتقال کے بعد ان کے فرزند مولانا ظفر علی خاں نوکری چھوڑ کر حیدر آباد
پنجاب چلے گئے اور ۱۹۱۱ء میں "زمیندار" کو کرم آباد سے لاہور منتقل کردیا۔ ان ہی دنوں طرابلس اور بلقان میں جنگ چھڑ گئی
ا جنگ نے مسلمانوں کے دلوں میں ایک عجیب جوش اور ولولہ پیدا کردیا۔ ان حالات کے پیش نظر ظفر علی خاں نے ہفتہ وار "زمیندار"

---

[۱] اس کے دو سال بعد یعنی ۱۸۶۸ء میں حیدر آباد دکن سے نارائن راؤ کی ادارت میں حیدر آباد کا پہلا اُردو اخبار "آصف الاخبار" جاری ہوا۔

کو روزنامہ کی صورت دیدی۔

مسلمانوں کے دلوں میں جذبۂ آزادی اور جد و جہد پیدا کرنے میں ان اخبارات نے بہت اہم حصہ لیا۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا "الہلال" مولانا محمد علی کا "ہمدرد" اور مولانا وحیدالدین سلیم کا "مسلم گزٹ"۔

"ہمدرد" دہلی سے، "مسلم گزٹ" لکھنؤ سے اور "الہلال" کلکتہ سے نکل رہے تھے۔ ابوالکلام آزاد کی بے باک اور بے خوف تحریروں نے مسلمانوں کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی مولانا کی صحافتی عظمت کے متعلق اپنے مضمون "مولانا آزاد کی صحافتی عظمت" (انوار ابوالکلام) میں رقمطراز ہیں:۔ "مولانا آزاد ایک خاص ذہن اور دماغ کے ساتھ صحافت کے آسمان پر اس وقت طلوع ہوئے جب ہماری فضائے ادب روشن اور تابناک ستاروں سے مزین تھی، اُردو کے عناصر خمسہ میں، حالی، شبلی اور نذیر احمد زندہ تھے لیکن مولانا نے بقول شخصے دہلیز پر قدم رکھتے ہی نقارے پر ایسی زبردست چوٹ لگائی کہ سب کے کان ان ہی کی طرف لگ گئے اور سب ہی کی نگاہیں ایک بارگی ان ہی پر اٹھ گئیں"۔

اس زمانہ کے جن اخباروں کی تحریروں میں بے باکی جرأت اور قوت نہ تھی ان کو کوئی مقبولیت حاصل نہیں ہوئی، کیونکہ اُس زمانہ کے حالات کا تقاضہ یہی تھا، اور جو اخبار محتاط تھے، جن کی پالیسی محتاط تھی وہ اپنی شہرت اور مقبولیت کھو بیٹھے ایسے اخباروں میں نمایاں "پیسہ اخبار" ہے۔ یہ اخبار اُس زمانہ میں کافی کمزور پڑ گیا تھا۔ اسی زمانہ میں لاہور سے ہفتہ وار "ہمالیہ" روزنامہ "وطن" نکلنے لگے تھے، جس کے مدیر لالہ دینا ناتھ جی تھے۔ اور رشید دہلوی کا ہفتہ وار اخبار "ہندوستان" بھی تہلکہ مچائے ہوئے تھے۔

جنگ عظیم نے اُردو صحافت کو کافی نقصان پہونچایا اس زمانہ کے مارکۃ الآرا تمام اخبار یک لخت بند کر دیئے گئے اور تمام مسلمان رہنماؤں کو نظر بند کر دیا گیا تھا۔ اس افراتفری کے دور میں بھی کلکتہ سے بعض اخبار نکلتے رہے جن میں "نقاش"، "جمہور"، "رہبر"، "صداقت" اور دو ایک اخبار شامل تھے۔

جنگ کے بعد اُردو صحافت نے پھر انگڑائی لی اور کلکتہ، بمبئی، دہلی، لکھنؤ، لاہور اور الٰہ آباد وغیرہ سے "الامان"، "اجل" "ہلال"، "عصر جدید"، "انقلاب"، "خلافت"، "ہند"، "جنگ"، "البلاغ"، "ہمدم"، "حق"، "حقیقت"، "العصر"، "سیاست" اور "ادیب" نکلنے لگے۔ جنگ کی وجہ سے اخبار بند ہو گئے تھے، جنگ کے بعد وہ پھر سے جاری ہوئے، ابوالکلام آزاد کا اخبار "الہلال" کی جگہ "البلاغ"، ظفر علی خاں کا "زمیندار" اور مولانا محمد علی صاحب کا "ہمدرد" قابل ذکر ہیں۔

لہ جنگ عظیم کے چھڑ جانے کے بعد مولانا نے انتہائی بے خوفی اور بے باکی سے سامراج کی بدعنوانیوں کا راز فاش کرنا شروع کیا۔ حکومت کا سنسر کا محکمہ اور انگریزوں کے حمایتی مولانا کے ان حملوں کی تاب نہ لا سکے اور ان پہ بے جا سختی اور الہلال کی تحریروں کے خلاف کارروائی شروع کر دیتے۔ آخر مولانا نے تنگ آکر "الہلال" بند کر دیا اور جنگ کے بعد "البلاغ" جاری کیا۔

جناب نفیس مینائی کے ادبی استفسارات

اور

اساتذۂ سخن کے جوابات

(رئیس مینائی)

والد مرحوم حضرت نفیس مینائی، فصاحت جنگ جلیل مانکپوری کے ارشد تلامذہ میں سے تھے، لیکن ادبی ذوق کی تسکین کے لئے حضرات ریاض خیرآبادی، وسیم خیرآبادی، یگانہ چنگیزی، عزیز لکھنوی، عزیز یار جنگ، آرزو لکھنوی، اطہر ہاپوڑی، دل شاہجہانپوری، اثر لکھنوی، نوح ناروی، احسن مارہروی وغیرہم سے بھی آپ نے استصواب رائے کیا، لیکن افسوس یہ مغتنم ہستی ۱۹۵۱ء میں پیوند زمین ہوگئی۔
ذیل میں موصوف کے استفسار پر چند اکابر فن کے جوابات پیش کئے جا رہے ہیں۔

(عزیز یار جنگ)

(۱) "کون گزرا ہے مری قبر پہ گریاں ہوکر" —— گریاں، صحیح، ہوکر، غلط، "گریاں ہوکر مری قبر پہ گزرا"۔ یہ ترکیب صحیح نہیں ہے مصرع مہمل ہے۔

(۲) "خون کی چادر جو پھیلے گی کفن ہوجائے گا" —— ہوجائے گا، صحیح ہے۔

(۳) —— آج بوسہ تجھے دیتے ہی بنے گا اے جاں   کچھ ترا وعدہ نہیں ہوں کہ میں ٹل جاؤں گا

"دیتے ہی بنے گی" صحیح، مگر "اے جان" نہایت مہمل۔ دوسرے مصرع میں "کچھ" بول چال کے خلاف ہے۔

(۴) چمک دنداں میں افزوں مہر و مہ سے   یہ ثابت ہے جناب عایشہ سے

قافیہ تو ہوسکتا ہے عایشہ میں "ہ" نہیں ہے بلکہ "ت" ہے، مگر میں احتیاط کرتا ہوں "مہ" "ہ" "رہ" قافیہ ہوسکتا ہے۔

(۵) وہ دل کو خوشی ہے کہ بیاں ہو نہیں سکتا —— "ہو نہیں سکتا" صحیح ہے۔

(۶) نذر کرنے کو جگر پارے لئے جاتا تو ہوں   ناوک نازِ نگاہِ یار دیکھیں کیا کرے

نشتر گربہ نہیں ہے، شاید آپ کو "جاتا تو ہوں" اور دیکھیں کی وجہ سے شبہ پیدا ہوا مگر بول چال کے لحاظ سے دونوں مصرعے درست ہیں، 'دیکھوں' بھی بجائے 'دیکھیں' ہوسکتا ہے۔

(۷) اک نظر میں وہ دل کو لیتے ہیں   کیا فسوں ہے نگاہِ دلبر میں

یہ شعر کسی نو مشق کا معلوم ہوتا ہے، پہلا مصرع بول چال کے خلاف ہے، مصرعوں میں ربط نہیں۔
اس شعر کو یوں پڑھئے:۔

آنکھ ملتے ہی دل کو چھین لیا   کیا فسوں تھا نگاہِ دلبر میں

۔) یہ فسانہ تو مرے نوکِ زباں رہتا ہے ــــ مصرع مہمل ہے، "نوکِ زبان" کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے حضرت داغ کے اِس مصرع پر غور کیجئے :- ؎

"یہ یاد کبھی نوکِ زباں ہو نہیں سکتا"

(حضرت آرزو لکھنوی)

۔) عیش امروہوی کا مطلع ہے :-

ہمارا سوختہ دل داغ کی تابش سے روشن ہے یہی اک رہ گئی ہے اب چراغ دو دماں ہوکر

اس میں "رہ گئی" اور "رہ گیا" کے متعلق میری رائے یہ ہے کہ یہ لہجے کے تابع ہے، تابش پر زور دینے سے رہ گئی ہے صحیح ہوگا اور داغ پر زور دینے سے رہ گیا صحیح ہوگا۔

۔) ہائے وہ نیچی نظر سے مسکرا کر دیکھنا ایک برچھی تھی کہ دل کے پار ہوکر رہ گئی

مسکرا کر دیکھنا کے لحاظ سے دوسرے مصرع میں "تھی رہ گئی" کے عوض تھا رہ گیا آسکتا ہے، ورنہ لہجے کے زیر اثر دونوں طرح صحیح ہے لیکن پہلی صورت بہتر معلوم ہوتی ہے۔

ا) یہ ایسی خوشی ہے کہ بیاں ہو نہیں سکتا ــــ یا ہو نہیں سکتی

اس کا فیصلہ بھی لہجہ کے تحت ہے پڑھنے والا چاہے خوشی پر زور دے چاہے بیان پر زور دے۔

۔) ؎ (۱) عشق میں ہونی تھی رسوائی جہاں تک ہوسکی

(۲) " " ہونا تھی " " " "

(۳) " " ہونا تھا " " " ہوسکا

دلی والوں کا شعار ہے کہ وہ بے تکلف مصدر کی تانیث بناتے ہیں، اہل لکھنؤ مصدر کو اس کی حالت پر زیادہ باقی رکھتے ہیں۔ تیسری صورت غلط ہے۔

حضرت جلیل مانکپوری

سوال ــ اُردو کے مصادر مرکب کی ترکیب اگر دو سے زیادہ لفظوں سے ہوئی ہو تو اس کے درمیان حرف "کا" لانا ضروری ہے یا نہیں مثلاً زلفیں بکھر جانا یا زلفوں کا بکھر جانا۔

جواب ــ دونوں طرح کہتے ہیں۔

سوال ــ افعالِ مرکب میں صرف نفی دو فعلوں کے درمیان لانا چاہئے یا ماقبل، جیسے مجھ سے نہیں چلا جاتا، یا چلا نہیں جاتا، ترجیح کسے ہے؟

جواب ــ دونوں صورتیں مساوی ہیں۔

سوال ــ اگر قافیے لفظاً دو اور معناً ایک ہوں جیسے الم و ستم تو ایطا ہو سکتا ہے یا نہیں؟ ایطا کی جامع و مانع تعریف کیا ہے۔

جواب ــ الم و ستم جدا جدا ہیں، معناً بھی لفظاً بھی لہٰذا ان کے قافیوں میں بحث نہیں ہوسکتی، اگر لفظاً ایک ہوں اور معناً جدا جب بھی قافیہ ہوسکتا ہے، اگر معناً ایک ہوں اور لفظاً جدا جب بھی ہو سکتا ہے، ایطا کی مختصر تعریف یہ ہے کہ مطلع کے قافیوں میں لفظ مکرر نہ آئے، جیسے صاحبانہ و میخانہ، اور شاہانہ و فقیرانہ وغیرہ۔

س — اگر بحالت واحد کوئی لفظ کسی لفظ کا ہم قافیہ ہو سکتا ہے جیسے ذرّہ، نقشہ، تو جمع کی صورت میں بھی جایز ہو سکتا ہے یا نہیں؟ جیسے ذرّوں، نقشوں وغیرہ۔

ج — جمع کی صورت میں درست نہ ہوگا۔

س — ہوئے، ہوئی، ہوئیں میں دو یائیں محسوب کی جائیں یا ایک یا؟

ج — ہوئے میں ایک یا ہے اور ہوئی میں کثرت رائے ایک یا کی ہے بعض لوگ دو یا سے لکھتے ہیں اور اس کے بیس عدد لیتے ہیں ہوئیں میں کثرت استعمال دو یا سے ہے جو لوگ ہوئی ایک یا سے لکھا کرتے ہیں ان پر لازم ہے جمع بھی ایک یا سے لکھیں یعنی ہوئیں۔

س — دَس، بَس کا قافیہ ہَنس، پھنس کے ساتھ جائز ہے یا نہیں؟ نون غنہ حرف قید میں شامل ہے یا نہیں؟

ج — دَس، بَس میں سین حرف روی ہے اور اس کے ماقبل صرف مفتوح کی قید ہے، نون غنہ حرفِ قید میں شامل نہیں لہذا دس، بس کے ساتھ ہنس پھنس کا قافیہ جایز ہے۔

س — حسن کا لفظ مذکر ہے، اگر مذکر کا مضاف ہو تو مذکر، مونث کا مضاف ہو تو مونث استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں مثلاً حسن تدبر مذکر، حسن تدبیر مونث مولف فرہنگ آصفیہ نے اسی طرح لکھا ہے۔

ج — حسن مذکر ہے اور ہر حالت میں تذکیر ہی کے ساتھ مستعمل ہے جیسے حُسنِ طلب حُسنِ سماعت وغیرہ۔

س — دو اسم غیر ذوی العقول، ایک مونث، دوسرا مذکر، یا دونوں مذکر یا مونث آئیں تو فعل یا حرفِ ربط واحد لایا جائے یا جمع؟

ج — جب دونوں مذکر ہوں تو واحد بھی بولتے ہیں اور جمع بھی جیسے رنج و غم جاتا رہا، رنج و غم جاتے رہے، شیشہ و پیمانہ ٹوٹ گیا، شیشہ و پیمانہ ٹوٹ گئے!

ایک مونث ایک مذکر ہو تو واحد مذکر کہنا چاہئے مثلاً سوزش و درد باقی نہیں رہا، دوات قلم کھو گیا!

دونوں مونث ہیں تو واحد مونث مثلاً حسرت و آرزو باقی نہیں رہی، بھوک پیاس جاتی رہی۔

س — فعل نہی، نہ بڑھو، نہ آئے کے عوض بڑھو نہیں یا آئے نہ، یا جیسے درد کا کوروی کے اس مصرع میں ہے ؎

کبھی خطرہ غیر کا آئے نا   رہے صاف قالب کا آئینہ

صحیح ہے یا نہیں؟

ج — بول چال میں فعل کے پہلے حرف نفی ہے تو نہ آنا چاہئے جیسے نہ آؤ، نہ جاؤ، نہ کھاؤ، نہ پیو۔

اور اگر فعل کے بعد حرفِ نفی ہے تو نہیں لاتے ہیں اور شعر میں نہ اسی وقت کہیں گے جب جملہ بڑا ہو یعنی نہ کے آگے اور بھی الفاظ ہوں، مثلاً ؏

دیکھو نہ ادھر بہر خدا ترچھی نظر سے

خلاصہ یہ کہ نہ پر جملہ تمام نہ ہو اور نفی پر جملہ تمام کرنا ہو تو نہیں لانا چاہئے۔

س — سُنہری صحیح ہے یا سُنہرا؟

ج — مذکر کے لئے سنہرا اور مونث کے لئے سُنہری ہے، البتہ دلّی والے مذکر کے لئے بھی سُنہری کہتے ہیں۔

نیاز کے افسانے

(محمد خورشید عاصم)

کہانیاں ساری دُنیا کی پیاری ہیں، اس لئے کوئی تعجب نہیں کہ قصہ گوئی کا آغاز اس وقت سے ہوا ہو، جس وقت سے انسان نے کھڑا ہونا سیکھا[1]۔ رچرڈ برٹن کا یہ فقرہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کہانی انسانی بود و باش کے ساتھ ہی ساتھ عالم وجود میں آئی۔ ابتدا میں جب انسان اپنی خوراک کی تلاش میں باہر جاتا تو اسے جو بھی واقعات پیش آتے یا جو چیزیں وہ دیکھتا واپس آکر اپنے بیوی بچوں کے سامنے بیان کرتا، یہ کہانی کی ابتدائی صورت تھی پھر جوں جوں انسانی خیالات میں وسعت پیدا ہوتی گئی کہانیوں میں بھی نئے نئے رنگ پیدا ہونے لگے اب وہ بادلوں کی کڑک اور گرج کے بارہ میں غور کرنے لگا اور یہ سمجھنے لگا کہ بارش کا ہونا اور نہ ہونا کس نظام کا پابند ہے۔ ان چیزوں کا اظہار ان دیوی دیوتاؤں کی کہانیوں میں ملتا ہے۔ جو اس دور کے انسان کے نزدیک اربعہ عناصر پہ حکمرانی کرتے تھے۔

جب معاشرتی نظام کی بنیادیں قدرے مستحکم ہوئیں تو لوگوں نے قبایلی زندگی اختیار کرکے کسی سردار کی حکومت کو تسلیم کرنا شروع کیا اس دور میں ان سرداروں کی لڑائیوں اور بہادریوں کا ذکر بھی دیوتاؤں کے دوش بدوش آنے لگا۔ اس طرح کہانیوں میں دیوتاؤں کے علاوہ انسانوں اور ان کے کارناموں نے بھی جگہ پائی۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کہانیوں میں واقعات کو اس قدر مبالغہ بلکہ غلو کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ تمام معاملہ جھوٹ کی پوٹ بن کر رہ گیا ہے۔

اُردو کی ابتدا اس زمانہ میں ہوئی جبکہ ابھی بادشاہوں اور حکمرانوں کا دور دورہ تھا۔ اس لئے اُردو کی ابتدائی کہانیاں بھی ہمیں بادشاہوں کے کارناموں اور ان کی داد و دہش کے گرد گھومتی نظر آتی ہیں، اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ لوگ فارسی قصے کہانیوں سے متاثر تھے اور وہ قصے تقریباً تمام تر بادشاہوں، درباروں، وزیروں۔ بڑے بڑے سوداگروں، بڑے بڑے جرنیلوں اور ان کے کارہائے نمایاں پر مبنی ہوتے تھے۔ اس لئے اُردو میں بھی وہی اثر کارفرما رہا۔ ایسی ابتدائی کہانیاں ہمیں دکنی مثنویوں میں ملتی ہیں۔ جن میں بادشاہوں کی مہمیں، ان کی دیوؤں اور اژدہوں سے نبرد آزمائیاں اور ان کی محافل رقص و سرود کے منظر دکھائی دیتے ہیں۔ عام طور پر ان کہانیوں میں ایک بات مشترک ہوتی ہے، وہ یہ کہ ان کا انجام بادشاہ یا شہزادہ کی کامیابی پر ہوتا ہے۔ لیکن اس در کامیابی کے وا ہونے سے قبل وہ گوناگوں مشکلات اور مصائب میں مبتلا دکھائے جاتے ہیں اور ایسی پیچیدگیوں میں پھنسائے جاتے ہیں، جن سے چھٹکارا محال دکھائی دیتا ہے لیکن اچانک کوئی غیبی طاقت کوئی پری، جن، فرشتہ یا ولی اللہ نمودار ہو پڑتا اور ہیرو کو اس مصیبت سے نجات دلاتا۔ باقاعدہ نثری کہانیاں دکن میں بھی لکھی گئیں جن کی ایک مثال سب رس ہے۔ اس کے بعد باقاعدگی کے ساتھ فورٹ ولیم کالج میں کہانیاں معرض وجود میں آئیں لیکن یہ بڑی حد تک فارسی اور سنسکرت کی کہانیوں سے ترجمہ کی گئی تھیں۔ ان کہانیوں میں سے میر امن کی باغ و بہار اور شیر علی افسوس کی آرایش محفل خاص طور پہ قابلِ ذکر ہیں۔ فورٹ ولیم کالج کی کہانیوں کے علاوہ بعض لوگوں نے کوششیں کیں جن میں محمد عوض زرین کی باغ و بہار اور رجب علی بیگ سرور کا فسانۂ عجائب وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔ پھر یہ سلسلہ جاری ہی رہا، یہاں تک کہ میر امان کی بوستانِ خیال

---

[1] رچرڈ برٹن بحوالہ دنیائے افسانہ، ص ۳۰

جو کئی جلدوں میں ہے، ہمارے سامنے آتی ہے۔ پھر طلسم ہوشربا کے ترجمے ہونے لگتے ہیں اور یہ ذخیرہ اتنا بڑھا کہ اگر کوئی دن رات پڑھتا رہے پھر بھی اس ذخیرہ کو مشکل سے کئی سالوں میں ختم کر سکے۔

یہ کہانیاں مولوی نذیر احمد کی کہانیوں اور رتن ناتھ سرشار کے فسانۂ آزاد پر پہنچ کر ایک نئی راہ اختیار کرتی ہیں۔ کیونکہ فسانۂ آزاد سے قبل کہانیوں میں مافوق الفطرت عناصر کی کارفرمائیاں ہی بالعموم کہانی کی دلچسپی کا باعث ہوتی تھیں۔ لیکن فسانۂ آزاد نے مافوق الفطرت عناصر سے ہٹ کر اور مافوق الناس کرداروں سے تعلق توڑ کر کہانی کا رشتہ انسان اور انسان کی روزمرہ زندگی کے ساتھ وابستہ کر دیا۔ لیکن قدیم کہانیاں باوجود ہزاروں بے سروپا باتوں کے اور باوصف تصنع اور رنگین عبارت بالکل بیکار نہیں۔ کیونکہ ہر کہانی میں متعلقہ دور کی معاشرت کے نقشے ہمارے سامنے آتے ہیں جن سے ہم اس زمانہ کی رسوم آداب ملبوسات ماکولات مشروبات فضایل اور طور طریقوں سے واقفیت حاصل کرتے ہیں۔ میر امن کی باغ و بہار اس سلسلہ میں بطور مثال پیش کی جا سکتی ہے۔

انگریزی حکومت کے ساتھ ساتھ ہمیں ہندوستان کی ادبی اور معاشرتی زندگی میں بہت سے تغیرات پیدا ہوتے نظر آتے ہیں یہ تغیرات اپنے موثرات کے اعتبار سے غدر کے بعد بہت نمایاں صورت میں نظر آنے لگے۔ تاہم ان اثرات کی ابتدا بقول عبداللہ یوسف علی صاحب ۱۸۳۳ء سے ہو گئی تھی جبکہ ریگولیٹنگ ایکٹ پاس ہوا اور اس پر عمل شروع ہوا۔[1] ان تغیرات میں لارڈ میکالے کا بھی نمایاں ہاتھ ہے، جس کی کوشش سے انگریزی ذریعہ تعلیم بنی اور اس طرح ادب کے ساتھ اذہان بھی متاثر ہونے لگے، بالخصوص بنگال اور مدراس میں یہ اثرات بہت زیادہ تھے۔ بہر حال شمالی ہند میں ان اثرات کا گہرا اثر غدر کے بعد پڑا۔ تاہم جہاں تک مافوق الفطرت عناصر سے قطع نظر کا تعلق ہے۔ عین ممکن ہے کہ انگریزی اثرات کے بغیر بھی وقت کے ساتھ ساتھ یہ صورت خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ خواجہ بدرالدین عرف خواجہ امان کی آرا سے ظاہر ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں :-

"مطلب مطول و خوشنما جس کی تمہید و بندش میں توارد مضمون و تکرار بیان نہ ہو کہ مدت دراز تک سامعین مشتاق رہیں۔ دوم بجز مدعا خوش ترکیب و مطلب دلچسپ کوئی مضمون سامعہ خراش و ہزل مثل تعریف باغ و کہستاں یا مکان و آرائش مکان درج نہ کیا جائے اور بیشتر اہل تصانیف قصص اس مضمون بیہودہ سے افسانے کو طول دیتے ہیں، سوم زبان و فصاحت بیان۔ چہارم عبارت سریع الفہم کے واسطے فن کے لازم ہے۔ پنجم تمہید قصہ میں بجنسہ تواریخ گزشتہ کا لطف حاصل ہو۔ نقل و اصل میں ہرگز فرق نہ ہو سکے یعنی صاحبان تصانیف قصص کو اس امر کا لحاظ ضروری ہے کہ اپنے تمہید خیال کو بہ دلایل و براہین واقعہ اصل کی طرز پر بیان کریں۔"[2]

..... اس عبارت سے چند ایسی باتوں کا پتہ چلتا ہے جو بعد میں افسانہ کے لئے بہت ضروری سمجھی گئیں۔ اول یہ کہ تمہید لمبی نہ ہو بلکہ اصل مقصد کو جلد سے جلد شروع کر دیا جائے، دوسرے اصل کہانی میں لایعنی تفصیلات سے اجتناب کیا جائے۔ اور خواہ مخواہ قصہ لمبا کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ سوم زبان فصیح ہو اور سریع الفہم پھر یہ کہ قصہ حقیقت سے بعید نہ ہو وغیرہ۔ لیکن انگریزی اثرات نے ان خیالات کو عملی جامہ پہنانے میں بہت مدد دی۔

نذیر احمد نے ایسے قصے لکھے جن میں مافوق الفطرت عناصر نہ تھے بلکہ ہماری اپنی زندگی کی تصویریں تھیں۔ یہ کہانیاں بہت مقبول ہوئیں۔ کیونکہ معاشرہ اس وقت ایسی چیزیں پیدا کرنے اور ان کی قدر کرنے کے قابل ہو چکا تھا — احتشام حسین کہتے ہیں "کوئی نقاد اپنے عہد سے اتنا بلند نہیں ہو سکتا کہ شعر و ادب کے تمام مروجہ روایتوں سے رشتہ توڑ دے اور بالکل نئی روایتیں پیش کر دے۔ یہ کسی حد تک اس وقت تک ممکن ہے جب سماج کا اہم حصہ عصری روایات سے بیزار ہو جائے۔ اور تاریخ اس بیزاری کے لئے وجہ جواز مہیا کر دے۔ ضرورت یا ضرورت کا احساس مادی حالات کی بنا پر پیدا ہوتا ہے اور وہی شعور رکھنے والے ادیبوں اور نقادوں کو نئی

---

[1] کلچرل ہسٹری آف انڈیا۔ ص ۲ — [2] بحوالہ سیر المصنفین از محمد یحییٰ تنہا۔ ص ۲۷۵

راہ پر چلنے اور نئی منزل کی جانب اشارہ کرنے کی طاقت بخشتا ہے۔ ادبی تنقید کی صلاحیت براہ راست اس عام روش کا ایک عکس ہوتا ہے۔ جو سماج میں پیدا ہوتی ہے[1]۔ جو بات تنقید کے بارہ میں درست ہے وہی ادب کے بارہ میں بھی ٹھیک ہے۔ جب تک معاشرہ کا کوئی ایسا اہم حصہ بعض خاص خیالات کا حامی پیدا نہ ہو جائے اس وقت تک ان خیالات کو ادب میں کوئی خاص مقام حاصل نہیں ہو سکتا۔ ادب در اصل زندگی کا ترجمان ہے اور جوں جوں لوگوں کی زندگی میں اور فکر میں تبدیلی ہوتی جاتی ہے ——— ادب بھی تبدیل ہوتا جاتا ہے۔ اس تبدیلی کا اثر تھا کہ اردو میں نذیر احمد، سرشار اور شرر کے ناول مقبول ہوئے اور ان کے بعد ہمیں قریباً سبھی لکھنے والے ایسے ملتے ہیں جنھوں نے واقعیت پر زیادہ زور دیا اور کہانیوں کو ہماری اپنی زندگی سے وابستہ رکھا۔

انیسویں صدی کا نصف آخر اور بیسویں صدی کے شروع میں ناول کا کافی زور رہا مگر افسانہ کے معرض وجود میں آنے کی وجہ سے ناول کی وہ مقبولیت نہ رہی جو پہلے تھی۔ اس کے کچھ اسباب ہیں۔ سب سے بڑی وجہ ناول کی طوالت اور افسانہ کا اختصار تھا۔ غدر کے بعد جاگیردار طبقہ بہت حد تک ختم ہو گیا تھا اور جو باقی تھے اس میں وہ دم خم باقی نہ تھا، اس لئے داستان گو سرپرستوں سے محروم ہو (گئے)۔ داستانوں کی جگہ ناولوں نے لے لی، مگر ان کے مطالعہ کے لئے بھی کھلے وقت کی ضرورت تھی اور معاشی کشمکش کے سبب فرصت کی گھڑیاں کم ہوتی جاتی رہیں، اس لئے ناول بھی کوئی زیادہ ترقی نہ کر سکا اور جب افسانہ میدان میں آیا جس سے قلیل فرصت میں پوری طرح لطف اٹھایا جا سکتا تھا تو ناول کی مقبولیت کو خاصہ دھکا لگا اور پھر افسانے کے مقابلہ میں ناول یا داستان کا لکھنا بھی مشکل ہوتا ہے اس میں بڑے ٹھہراو اور ضبط کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے لکھنے والوں نے بھی نئے افسانوں کی آسانی کو دیکھ کر ناول کی بجائے اسے اختیار کر لیا۔

بیسویں صدی کے ساتھ ہی افسانہ کی مقبولیت بڑھنا شروع ہو جاتی ہے۔ پرانی قسم کی داستانیں قریباً ختم ہو چکی تھیں صرف ناول اور افسانہ کی طرف ادیبوں کی توجہ تھی۔ مگر اس کے باوجود ہمیں اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ابتدائی ناولوں اور افسانوں میں داستانوں کے اثرات موجود ہیں۔ سرشار نے آزاد کا کردار بہت حد تک داستانی کردار بنایا ہے۔ وہ ہرفن مولا ہے، جس کام میں ہاتھ ڈالتا ہے داستا(نوں) کے ہیروؤں کی طرح کامیاب ہوتا ہے۔ اس طرح شرر کے بعض کردار بھی داستانی دور کی یاد دلاتے ہیں۔ کہیں کہیں افسانوں میں بھی داستا(نوں) کے اثرات نظر آتے ہیں۔ پریم چند نے ابتدائی زمانہ میں داستانیں بہت پڑھی تھیں اس لئے ان کے افسانوں میں بعض ایسے کردار موجو(د) ہیں، جو داستانی دور کی یادگار معلوم ہوتے ہیں اور وہ خود اس چیز کے معترف ہیں کہ مافوق الفطرت عناصر انسانی زندگی کا ایک حصہ ہیں
انھوں نے ایک خط عبداللہ یوسف علی[2] کو ۱۹۱۸ء میں لکھا تھا، جس میں اس امر کی تصریح کی تھی کہ
آدمی کی زندگی میں شامل ہیں۔ ہنسراج رہبر ان کے افسانے "نیک بختی کے تازیانے" کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ اس پر طلسمی کہانیوں کے اثرات بہت ہیں۔ اور انجام کو انھوں نے انھی اثرات کی وجہ سے کامیاب بنایا[3]۔ ان کا افسانہ "دنیا کا انمول رتن" اس کی نمایا(ں) مثال ہے۔ اس کا ہیرو داستانوں کے ہیرو کی طرح محبوبہ کے سوالات پورے کرنے میں ناکام ہوتا ہے۔ اور آخر ایک سبز پوش فقیر (کی) مدد سے کامیابی ہوتی ہے[4]۔ یہ اثرات پریم چند کے شروع کے افسانوں ہی پر نہیں بلکہ آخری دور کے افسانوں میں بھی دکھائی دیتے ہیں بعض اوقات نیکی کی فتح دکھانے کے لئے کہانی کا رخ شعوری طور پر موڑ دیتے ہیں جس سے پڑھنے والا ایک دھکا سا محسوس کرتا ہے مثلاً وفا کی دیوی کا انجام اس طرح ہے۔ "گردھر نے ایک لمحہ تلیا کے چہرہ کی طرف دیکھا جس پر ایک روحانی جلال سا چمک ر(ہا تھا) اور دفعتاً جیسے اس کی آنکھوں سے پردہ ہٹ گیا اور ساری سازش سمجھ میں آ گئی اس نے سچی عقیدت سے تلیا کے قدموں کا بوسہ (لیا) بولا "سمجھ گیا تلیا تو دیوی ہے" اس افسانہ کا انجام پریم چند نے نیکی کی فتح دکھانے کے لئے اس طرح دکھایا ہے، ورنہ واقعات کا تقا(ضا) تھا کہ گردھر جو ایک بہت بڑا سفاک انسان تھا۔ بدلہ لینے پر تل جاتا، وہ جس نے بھاوج اور بھتیجہ کو رات کے وقت گھر سے نکال

---

[1] روایت اور بغاوت از احتشام حسین۔ ص ۲۲۔ [2] پریم چند از رہبر۔ ص ۴۳۔ [3] ایضاً ص ۶۲۔ [4] سوز وطن از پریم چند

اس کی کس مپرسی پر ذرا ترس نہ آیا۔ ایک چارن کی سازش سے برافروختہ کیوں نہ ہوا۔ یہ بات ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

پریم چند کے علاوہ دوسرے لکھنے والوں کی تحریروں میں بھی داستانی عناصر دکھائی دیتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کی تعداد کم ہے۔ نیاز کے یہاں بھی ہمیں مثالی محبت کی مثالیں "دُنیا کا اولین بت ساز"۔ "زہرہ کا پجاری"۔ "ایک شاعر کی محبت" وغیرہ میں مل جاتی ہیں۔ جو داستانوں کی مثالی محبت کی ایک بدلی ہوئی شکل ہے۔ لیکن اس بحث کے باوجود ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ جوں جوں حقیقت پسندی کی روش عام ہوتی گئی یہ عناصر کم ہوتے گئے اور اب تو واقعیت پسندی ذہنوں پر اس قدر غالب ہے کہ بعض افسانے افسانوں سے زیادہ واقعہ بن کر رہ گئے ہیں۔

اُردو میں افسانہ نگاری مغربی اثرات اور ادب انگریزی کے عام ہونے کی وجہ سے آئی۔ افسانوں کے ابتدائی عناصر آزاد کی نیرنگ خیال اور میر ناصر علی کے تمثیلی افسانوں میں ملتے ہیں[1]۔ مگر ان میں افسانوں کے تمام لوازمات نہیں پائے جاتے۔ ابتدائی افسانے انگریزی سے ترجموں کی صورت میں اُردو رسایل میں چھپنا شروع ہوئے جن میں بعض کے نام اور مقام بدل کر مقامی رنگ دیا جاتا تھا۔ عبدالقادر سروری لکھتے ہیں :- "اُردو زبان میں مختصر فنی قصّوں کی پیدائش براہ راست مغربی قصّوں کے اثر کے تحت ہوئی۔ اور مغربی قصّوں کے سب سے پہلے ترجمے "اودھ پنچ" میں چھپے۔ انھیں قصّوں کے نمونہ پر بعد میں اُردو قصّہ نگاروں نے قصّے لکھنا شروع کئے۔ ادب کی یہ صنف ابتدا ہی سے عوام میں بہت مقبول ہوئی چنانچہ ۵ سال کے قلیل عرصہ کے اندر اندر بیسیوں اچھے مختصر قصّے لکھنے والے اُردو میں پیدا ہو گئے[2]"

ان اچھے لکھنے والوں میں نیاز کے علاوہ پریم چند، سلطان حیدر جوش اور سجاد حیدر خاص طور پر مشہور ہوئے۔ پریم چند کے افسانوں کا پہلا مجموعہ سوزِ وطن کے نام سے ۱۹۰۸ء میں چھپا جو پانچ کہانیوں پر مشتمل تھا، اور ان میں سیاسی بیداری کا پرچار کیا گیا تھا۔ پریم چند کی کہانیوں میں یہ چیز بہت عام ہے۔ کہ وہ واقعات کو سیدھی سادی زبان میں پیش کر دیتے ہیں۔ ہر کہانی میں کوئی نہ کوئی مقصد ضرور ہوتا ہے۔ مقامی رنگ ان کی کہانیوں میں بہت گہرا ہے، کسانوں، مزدوروں کے واقعات ان کے افسانوں میں بہت ہیں، اور مغربی تہذیب کا جو اثر آہستہ آہستہ لوگوں پر ہو رہا تھا اس کا بھی ذکر جا بجا ملتا ہے، ان کے ہاں مشاہدہ کی گہرائی بہت ہے، انھوں نے انسانی نفسیات کا مطالعہ کافی کیا تھا۔ اس لئے ان کے افسانے انسانی نفسیات کے اچھے نمونے پیش کرتے ہیں۔ بعض اوقات ان کے افسانوں میں ایک کمی محسوس ہوتی ہے وہ یہ کہ افسانوں کا انجام طریقہ پانے کی فتح پر ہوتا ہے، اور یہ چیز بعض وقت بالکل غیر فطری نظر آتی ہے، لیکن اس کے باوجود یہ ماننا پڑتا ہے کہ وہ اپنے دور کے عظیم فن کار تھے۔

سلطان حیدر جوش بھی پریم چند کے ساتھ ساتھ ہمیں لکھتے نظر آتے ہیں، مغربی معاشرت کے وہ شدید مخالف تھے اور مغرب سے آئی ہوئی ہر چیز کو بُرا سمجھتے تھے اور لوگوں کو مغربی اثرات سے بچانا اپنا فرض اولین سمجھتے تھے، اس مقصد کے لئے انھوں نے افسانوں سے کام لیا، مغربی تقلید پر آزادانہ اور بے باکانہ تنقید کی ہے۔ وہ اپنے مقصد کے حصول کے لئے طنز و مزاح سے بھی کام لیتے ہیں جس سے ان کے افسانوں میں ایک دلکشی آ جاتی ہے۔ مگر بعض اوقات مقصدیت کی شدت کی وجہ سے افسانوں پر اصلاحی رنگ بہت چھا جاتا ہے جس سے افسانہ کے فن کو دھکا لگتا ہے۔ وقار عظیم صاحب لکھتے ہیں :- "ان کے ہاں اصلاح کا خیال اس قدر نمایاں ہے، کہ کہیں کہیں افسانوی دلکشی اور کیف کی شدید کمی محسوس ہوتی ہے[3]"

سجاد حیدر نے ان دونوں سے مختلف طرز کے افسانے لکھے تھے ان کے افسانوں پر رومانیت غالب ہے اور افسانوں میں مقصد بہت زیادہ واضح نہیں ہوتا، بعض افسانے تو خالصتاً رومانی ہوتے ہیں، لیکن مقصدی افسانوں میں مقصد سے اس طرح گھل مل گیا ہے

[1] ہمارے افسانے ۔ [2] دنیائے افسانہ ۔ ص ۱۸۲۔ [3] ہمارے افسانے ۔ ص ۱۳۸

کو فن کو ٹھیس نہیں لگی۔ افسانوی نفسیات کا مشاہدہ انھوں نے بھی خوب کیا ہے۔ اس کے بارہ میں وقار صاحب لکھتے ہیں:۔ "وہ سجاد نفسیات کو اپنے پورے افسانے پر طاری رکھتے ہیں۔ وہ ایک منٹ کے لئے بھی اس سے الگ نہیں ہو سکتے۔ ان کا نفسیاتی نقطۂ نظر افسانہ کے ہر حصہ میں یکساں نمایاں رہتا ہے۔[۱]" سجاد حیدر نے بہت سے ترکی افسانوں کا ترجمہ کیا ہے۔ مگر وہ ایسا پر لطف ہے کہ وہ افسانے بھی طبعزاد معلوم ہوتے ہیں، ایسے افسانے زیادہ تر رومانی ہیں۔

نیاز بھی ہمیں سجاد حیدر کے دوش بدوش رومانیت کے علمبردار نظر آتے ہیں۔ ان کا افسانہ "کیوپڈ و سائیکی" نے لوگوں کے ذہنوں کو دیر تک متاثر کئے رکھا یہ ان کا طبعزاد افسانہ ہے۔ اگرچہ انھوں نے ابتدا ترجموں سے کی تھی، مگر وہ ترجمہ کرتے کرتے اس فن میں کچھ اس طرح ڈوب گئے کہ انھوں نے خود افسانے لکھنے شروع کر دئے[۲]" نیاز کے افسانے بیشتر بے عیب نظر آتے ہیں۔ اور وہ افسانہ کے فن پر پورے اُترتے ہیں۔ ان کو فن کا احساس بہت گہرا ہے۔ ان کے افسانوں کی ایک خصوصیت ان کی رومانی فضا ہے، مگر ان کے سارے افسانے رومانی نہیں ہیں۔ ان میں معاشرتی اور اصلاحی افسانے بھی ہیں۔ مگر ان میں بھی مقصد فن پر بہت غالب نہیں۔ ابتدائی افسانے بیشتر رومان کی فضا میں ڈوبے ہوئے ہیں اور ان کی زبان ایسی میٹھی اور شیریں ہے کہ گویا نثر میں انھوں نے شاعری کی ہے۔ ان میں اصلاحی مقصد بہت کم ہے، بعد میں زمانہ کی رو کا ان پر بھی اثر ہوا۔ انھوں نے بھی اصلاحی افسانے لکھنے شروع کئے۔

نیاز کے افسانوں پر کچھ لکھنے سے پہلے افسانہ کے بارہ میں نیاز کے خیالات سے آگاہ ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ وہ ایک دوست کو اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:۔ "میں آپ کو بتاؤں افسانہ کے ضروری اجزا کیا ہیں۔ ایک کسی واقعہ میں بہ حیثیت واقعہ ہونے کے واقعیت کا پایا جانا دوسرے نفسیاتی طور پر کسی کردار یا سیرت کو نمایاں کرنا اسے انگریزی میں Characterisation کہتے ہیں۔ تیسرے پلاٹ کو ایسے اجزاء میں تقسیم کرنا کہ پڑھنے والے کو ایک سے زاید خود اپنے ذہن سے خلاء پر کرنا پڑے۔ چوتھے [illegible] مزاح خواہ وہ محض الفاظ سے پیدا کیا جائے یا مفہوم سے اگر پلاٹ میں کوئی کیفیت رومان کی پیدا کر کے تھوڑا سا تمثیلی رنگ Dramatic touch دے دیا جائے تو زیادہ دلچسپی پیدا ہو جائے گی۔ کسی ایک مسئلہ پر مکالمہ میں صفحات کے صفحات رنگین کر دینا خلاف آئین افسانہ نگاری ہے۔" اس خط میں آگے چل کر لکھتے ہیں:۔ "ہیرو ہیروئن کو اس دنیا کی مخلوق [illegible] ملاء اعلیٰ کی اس آبادی سے جہاں گناہ، لغزش سے کوئی واقف ہی نہیں اپنے افسانے کے افراد منتخب نہ کیجئے[۳]"

ان ضروری اجزا کے ساتھ افسانہ کے چند اور مطالبات بھی ہیں۔ جن پر ایک نظر ڈال لینا ضروری ہے۔ سب سے [illegible] جو افسانہ میں ہمارے لئے جاذب نظر ہوتی ہے، وہ اس کی ابتدا ہے، کسی کامیاب افسانہ کی ابتدا خشک اور غیر دلچسپ [illegible] ورنہ افسانہ اپنی تمام رعنائی کے باوجود پڑھنے والے کو پوری طرح متاثر نہ کر سکے گا، افسانہ نگار ایک کامیاب مقرر کی طرح پہلے [illegible] قاری کی توجہ کو اپنی گرفت میں لے لے اور پھر جوں جوں افسانے کو بڑھائے اپنے قاری کی دلچسپی میں اضافہ کرتا جائے، حتیٰ کہ نقطۂ عروج پر پہونچ کر وہ اس طرح افسانہ کو ختم کر دے کہ جو اثر وہ قاری پر ڈالنا چاہتا ہے وہ تمام تر شدت کے ساتھ اس کے دماغ پر [illegible] ہو جائے۔ اس کے ساتھ ہی دوسری ضروری چیز زبان و بیان ہے، جو افسانہ رومانی فضا پیش کر رہا ہو اس کی زبان [illegible] کے حامل افسانے سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ اول الذکر کی زبان شاعرانہ قسم کی ہو کہ پڑھنے سے ایک کیف، ایک سرور اور ایک [illegible] کا احساس ہونے لگے۔ مگر دوسرے کی ایسی کہ پڑھنے والا کرداروں کے رنج و غم کو اپنا رنج و غم سمجھنے لگے اور ان سے ہمدردی پیدا ہو جائے۔ تیسری چیز وحدت تاثر اور احساس تحیر ہے۔ جس کے بارہ میں ڈاکٹر عبادت بریلوی لکھتے ہیں:۔ "تحیر" کا احساس

۱؎ ایضاً۔ ص ۱۱۴۔ ۲؎ تنقیدی زاویے۔ ص ۲۴۷۔ ۳؎ مکتوبات نیاز حصہ اول۔ ص ۱۳۱۔

پیدا کرنا اس کی سب سے بڑی خصوصیت ہونی چاہئے اور تحیر کے احساس کی کیفیت کو شروع سے آخر تک برقرار رکھنا ازبس ضروری ہے ۔ اس خصوصیت کے ساتھ آخر میں فن کار اپنی کہانی کو کچھ اس طرح ختم کرتا ہے کہ پڑھنے والا کتاب بند کرکے کچھ سوچنے کے لئے مجبور ہو جاتا ہے"[1]۔ اس کے ساتھ ہی افسانہ نگار کو اپنے مضمون سے گہری وابستگی ہو اس کا مشاہدہ اور نفسیات انسانی کا مطالعہ بہت ہو ۔ جب تک افسانہ نگار انسانی نفسیات کا ماہر نہ ہوگا ۔ وہ کردار نگاری میں کامیاب نہ ہو سکے گا ۔ افسانوں میں مقامی رنگ کا ہونا بھی ضروری ہے ۔ لیکن ان سب سے بڑی اور ضروری چیز افسانہ میں کسی اصلاحی مقصد کا موجود ہونا ہے ۔ لیکن جیسا کہ پہلے بیان کیا ہے ۔ فن اور مقصد میں ایسا امتزاج ہو کہ غور و فکر کے بعد مقصد بصورت مقصد سامنے آئے مگر افسانہ پڑھتے ہوئے خیال پلاٹ ہی میں مستغرق رہے ان سب چیزوں کی بحث اپنے مقام پر نیاز کے افسانوں کو جانچا جائے گا تو آئے گی ۔

سرخی ۔ افسانے میں سب سے پہلے جاذب توجہ چیز اس کی سرخی ہے ۔ اگرچہ سرخی سے افسانے کی کامیابی یا ناکامیابی کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا تاہم اس میں ایک حسن، رعنائی اور اچھوتا پن اس قسم کا ہونا چاہئے کہ پڑھنے والا دیکھتے ہی اس کا دیوانہ ہو جائے سرخی ایک حیثیت سے افسانے کا اشتہار ہوتی ہے ۔ اگر سرخی میں اتنی کشش نہیں کہ وہ لوگوں کو اپنی طرف مائل کرلے تو بیکار ہے اور ہو سکتا ہے کہ اچھا افسانہ بھی سرخی کی خاص وجہ سے درخور اعتنا نہ سمجھا جائے ۔

سرخی ہمیشہ خیال انگیز ہونی چاہئے اگر وہ شاعرانہ اور رومانی نہیں ہو سکتی تو بیانی فلسفیانہ طویل اور غیر شاعرانہ بھی نہ ہو، ایسی ہو کہ اس سے افسانے کے مرکزی خیال کی عکاسی ہوتی ہو، بہترین سرخی وہ سمجھی جاتی ہے جس سے افسانہ کے انجام کا پتہ چلتا ہو، کیونکہ " افسانہ کا ایک بڑا حسن یہ ہے کہ وہ پڑھنے والے کو جہاں تک ممکن ہو شبہ اور اضطراب میں رکھے اور جب تک افسانہ ختم نہ ہو اشتیاق برابر بڑھتا جائے"[2]۔ سرخیاں جن میں افسانہ کے اختتام کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اس لئے ناقص سمجھی جاتی ہیں کہ پڑھنے والا جلد افسانہ کے انجام کو دیکھنا چاہتا ہے، اس طرح افسانہ کی مجموعی دلچسپی کم ہو جاتی ہے ۔ نیاز کے ہاں ہمیں اس قسم کی سرخیاں کم ملتی ہیں ۔ زیادہ تر وہ ہیں جو مرکزی خیال کی عکاسی کرتی ہیں اور وہ تصور زا اور خیال افروز ہیں ۔

ابتدا ۔ ارتقا ۔ انتہا ۔ ابتدا، ارتقا اور انتہا میں گہرا ربط اور ہم آہنگی ہونی چاہئے ورنہ افسانہ کو کامیاب افسانہ نہیں کہہ سکتے، ابتدا ایسی ہو کہ پہلا فقرہ ہی پڑھنے والے کو افسانہ میں جذب کرلے اور ساتھ ہی افسانہ کی عام فضا کا علم بھی ہو جائے ۔ اگر افسانہ نگار ایسا کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا، تو گویا اس نے افسانہ کی دلچسپی کو سخت صدمہ پہونچایا کیونکہ تمہید کا پہلا راز ہی یہی ہونا چاہئے کہ لکھنے والا اس کے ذریعہ پڑھنے والے کے ذہن، دماغ اور جذبات پر اچھی طرح قبضہ کر سکے"[3]۔ تمہید کبھی بھی فلسفیانہ اور دقیق قسم کی نہ ہو کہ پڑھنے والا پہلے ہی گھبرا جائے ۔ ابتدا کا مقصد ہیں دلچسپی پیدا کرنا ہوتا ہے ۔ نیاز اس فن میں بہت ماہر ہیں، ان کے افسانوں کی ابتدا ان کے مرکزی خیال کے مطابق ہوتی ہے ۔

نیاز کے افسانے تین طرح کے ہیں ۔ ایک وہ جو سراسر رومانی ہیں، دوسرے معاشرتی، جن میں متوسط طبقے کے ہندوستانیوں کی عکاسی کی گئی ہے اور تیسرے مذہبی جن میں مولویوں، صوفیوں اور پیروں کی کرامات کو طشت از بام کیا گیا ہے"[4]۔ انھیں ہم اصلاحی کہہ سکتے ہیں ۔ رومانی افسانے زیادہ تر یونان یا دوسری گزشتہ تہذیبوں کے حسن و عشق کی فضا میں ڈوبے ہوئے ہیں اور ان کی ابتدا ایسی ہے کہ پہلے دو چار فقروں سے ہی ان تہذیبوں کی فضا ذہن پر چھا جاتی ہے ۔ مثلاً "زہرہ کا ایک پجاری" اس میں یونان کے حسن عشق آفریں کے نقش نگاہوں میں پھر جاتے ہیں ۔ "یونان کے اس عہد حسن و عشق میں جب وہاں کا ذرہ ذرہ خردۂ مینا کا حکم رکھتا تھا ۔ یا پھر "کیوپڈ و سائکی" کی ابتدا ہے ۔ یوں تو یونان کے عہد زریں کا ذرہ ذرہ بجائے خود ایک حسن آباد تھا، لیکن سائکی کے شباب نے

---

[1] تنقیدی زاویے، از ڈاکٹر عبادت بریلوی، ص ۱۰۱ ۔ [2] فنی افسانہ نگاری از وقار عظیم، ص ۲۰ ۔ [3] فن افسانہ نگاری، وقار عظیم، ص ۵ ۔ [4] جالستان، ص ۲۲

جس رعنائی جمال کا نمونہ پیش کیا وہ حقیقتاً "عورت کی دنیا" میں ایک سحر تھا ایک اعجاز تھا[۱]۔ اس میں چونکہ افسانہ سائکی کے حسن کے گرد گھومتا ہے۔ اس لئے اس کے حسن کا تعارف کرا دیا ہے یا "قربان گاہِ حسن" میں ظہور مسیح سے سیکڑوں برس قبل جب ارض بابل کی ترقی اور بابل والوں کی تہذیب عروج کے بلند ترین نقطہ پر پہونچ گئی تھی۔ شہر اریدو جو ساحل خلیج فارس پر واقع تھا، ملک کے بہترین شہروں میں شمار کیا جاتا تھا۔ شہر اریدو ہر چند اپنی جائے وقوع کے لحاظ سے کبھی کچھ ممتاز درجہ نہ رکھتا تھا، لیکن اس کی تمام عزت و شہرت زیادہ تر اس معبد سے وابستہ تھی جو شماس (سورج دیوتا) کے نام سے منسوب تھا[۲]۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ افسانہ معبد کی فضا کے گرد گھومتا ہے۔ "درسِ محبت" بھی معبدِ زہرہ کی فضا پیش کرتا ہے۔ چند افسانے ایسے بھی ہیں جو کسی ملک سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ سراسر تخیلی ہیں ان سب کی ابتدا خوب ہے، ان تخیلی رومانی افسانوں میں "ایک مصور فرشتہ" اور "مطربۂ فلک" "کہکشاں کا ایک سانحہ" کی ابتدا اور شاعرانہ اندازِ بیان جو افسانہ کی فضا کے عین مطابق ہے، خاص طور پر قابل ذکر ہیں

"شبستان کا قطرۂ گوہریں" ان سب میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ ان سب میں شاعرانہ اندازِ بیان بدرجۂ اتم موجود ہے گویا نیاز نے نثر میں شاعری کی ہے۔

دوسری قسم کے افسانے جن میں ہندوستان کے متوسط طبقہ کے افراد کی ذہنی اُلجھنوں، رشتوں، محبتوں اور ان کے اذہان پر مغربی اثرات کے ردِ عمل کا تذکرہ ہے وہ بھی اپنی ابتدا کے لحاظ سے خوب ہیں اور ان میں ایک عجیب گونا گوئی پائی جاتی ہے۔ رومانی افسانوں کی بہ نسبت ان افسانوں میں زیادہ تنوع ہے۔ "محبت کی دیوی" کی ابتدا اس طرح ہے:۔

"زمین خدا جانے کتنی بار آفتاب کے گرد تصدق ہو چکی ہے، معلوم نہیں چاند کتنی بار کرۂ ارض کی اوٹ سے اپنی پیشانی کا ہلال دکھا دکھا کر غائب ہوا اور زمین کے بخارات نہ معلوم کتنی دفعہ فضائے آسمانی میں ابر بن بن کر قطرہ زن ہوئے لیکن رادھا نے جو عزلت نشینی اختیار کر لی وہ اس طرح قائم رہی اور دہلی کے مندر میں پوجا کرنے کے لئے وہ پھر کبھی نہ آئی"[۳]

افسانہ چونکہ رادھا کے عاشق ہو جانے کے بعد کی کیفیت کی عکاسی کرتا ہے۔ اس لئے اس کی ابتدا ایسی ہے جس سے فوراً ذہن اس طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

"شہید آزادی" کا آغاز دیکھنے ہی سے پتہ چل جاتا ہے کہ اس افسانہ میں اشتہاری شادی کو موضوع خیال بنایا ہے۔ "بعد المشرقین" میں بھی شروع ہی میں معلوم ہو جاتا ہے کہ شوکت علی اور شفقت علی کی طبیعتوں میں زمین آسمان کا فرق ہے اور اس کے جو اثرات ان کی اولاد پر پڑے وہ کیا ہوں گے۔ "جا لعالم اور ملکۂ مہر نگار" کی ابتدا اس لحاظ سے اہم ہے کہ یہ افسانہ نگار کی طرف سے تمہید نہیں بلکہ اس کے کردار اصلی یا ہیرو کے ایک ریمارک سے شروع ہوتی ہے جو اس کی طبیعت[۴] کے جوہر غالب کی عکاسی کرتی ہے۔ معاذ اللہ یہ تھا سب سے پہلا فقرہ جو ایک نوجوان لڑکی کو دیکھ کر اسلم کے منھ سے نکلا "فریبِ خیال"، "سودائے خام"، "ایثار"، "بیراگ کا بیروگ" سب ایسی اچھی طرح شروع ہوتے ہیں کہ پہلے فقرہ پر آدمی افسانہ میں محو ہو کر رہ جاتا ہے۔ "ازدواجِ مکرر" کا اولین فقرہ ہی مسٹر ذکی کی ذہنی ساخت کی بخوبی نقاب کشائی کرتا ہے۔ اور اسی پر سارے افسانہ کا دار و مدار ہے۔ مسٹر ذکی کی مسرت کی کوئی انتہا نہ تھی جب انھیں بعض ذرائع سے معلوم ہوا کہ صفیہ نہ صرف تعلیم یافتہ ہے بلکہ ادیبہ بھی ہے[۵]۔ تیسری قسم کے افسانے جو مولویوں اور عام اکابر کے بارہ میں ہیں، بہت اعلیٰ نہیں کیونکہ ان میں اکثر پر مقصدیت بُری طرح سے چھائی ہوئی ہے اور افسانویت قریباً قریباً ختم ہو گئی ہے، لیکن ابتدا ان کی بھی خوب ہے "سن ۲۵ء کا صوفی" کی ابتدا اس طرح سے ہے۔ "فوقی شاہ کو شہر آئے ہوئے ایک مہینہ سے زیادہ نہیں گزرا لیکن طبقۂ عوام

۱؎ نگارستان، ص ۱۸ — ۲؎ نگارستان، ص ۱۱۲ — ۳؎ نگارستان، ص ۲۴۵ — ۴؎ جمالستان، ص ۲۰۱ — ۵؎ جمالستان، ص ۲۰۲

میں ان کا چرچہ گھر گھر ہے، کوئی کہتا ہے میں نے خود دیکھا ہے کہ رات کو اپنی جگہ سے غائب ہوجاتے ہیں، کسی کا بیان ہے کہ...[1]
یعنی شروع ہی میں پتہ چل جاتا ہے کہ فوقی شاہ ہتکنڈوں میں پوری طرح ماہر ہیں۔ اس افسانہ کے علاوہ ان کے مجموعہ "نقاب اٹھ جانے کے بعد" کے افسانوں پر بھی اگرچہ مقصدیت کا عنصر حاوی ہے، تاہم ابتدا اکثر کی دلچسپ ہے۔

بعض اوقات تمہید کو طول دے کر افسانہ کا توازن خراب کر دیتے ہیں، اس لحاظ سے ناقص ترین افسانہ ——— "چند گھنٹے ایک مولوی کے ساتھ" ہے۔ افسانہ صرف ۶ صفحات کا ہے اور تمہید ۲ صفحات کی۔ اگرچہ اس کو شاعری اور مبالغہ سے دلچسپ بنانے کی کوشش کی ہے، تاہم اتنی لمبی تمہید فن افسانہ نگاری کے بالکل خلاف ہے، ورنہ عام طور پر نیاز کے افسانوں کی ابتدا نہایت دلچسپ موثر اور افسانہ کے مرکزی خیال کے عین مطابق ہوتی ہے۔

ارتقا کے لحاظ سے نیاز کے افسانے ایک بلند پایہ چیز ہیں اور حیرت ہوتی ہے کہ اس وقت جبکہ افسانہ ابھی ابتدائی مراحل طے کر رہا تھا، نیاز اس خوبی ادا پر اس طرح قادر ہوگئے کہ پڑھنے والا افسانہ میں گم ہوکر رہ جاتا ہے اور افسانہ ختم کئے بغیر چین نہیں آتا۔ یہ افسانہ نگار کا بہت بڑا کمال ہے کہ پڑھنے والے کو کبھی تھکنے کا احساس نہ ہونے دے اور آہستہ آہستہ افسانہ کو نقطہ عروج کی طرف لے جائے۔

"فریب خیال" کے ہیرو رشید کی جب ایک پڑھی لکھی عورت سے خط و کتابت شروع ہوجاتی ہے تو اسے اپنی بیوی کی تحریر کی خامیاں بُری طرح کھٹکتی ہیں اپنی بیوی کے خط کے بعد جس میں اس نے دجوہ کو دجوح، خداوند کو خود آوند اور خواہاں کو خاہاں لکھا تھا۔ جب محبوبہ کا خط پڑھتا ہے اور دیکھتا ہے کہ جابجا شعروں کا استعمال ہے، خوش آہنگ نغمے اور جانفزا وعدے ہیں تو اس کے قدم ڈگمگا جاتے ہیں اور وہ تہیہ کرلیتا ہے کہ نسیم کو حاصل کرکے رہے گا۔ نسیم سے ملاقات ہوتی ہے اور وہ چند ہی دنوں میں پانچ ہزار روپیہ خرچ کرا دیتی ہے۔ مگر جنون میں سوچنے کا موقع کہاں یہاں تک کہ رہائش کا مکان فروخت کرکے اسکے ساتھ کشمیر کی سیر کو چلا گیا۔ تجارت تباہ ہوگئی مگر نئی شادی کے خیال سے دل کو تسلی دیتا رہا آخر ہوا یہ کہ وہ اس کو جل دے گئی اور کسی دوسرے کے نام سے اس کے دوست سے شادی کا وعدہ کیا، وہ دوست رشید کو بھی بلا بھیجتا ہے۔ وہاں رشید نے نسیم کو اس کے روپ میں دیکھا اور بے ہوشی کے دورے پڑنے لگے۔ اس افسانہ میں نسیم کی وہ مہارت جو اس نے رشید کو پھانسنے میں دکھائی اسے بے نقاب کیا ہے۔

افسانہ کے ارتقا میں رمزیت کا ہونا ضروری ہے، اس سے دلچسپی بہت بڑھ جاتی ہے اور پڑھنے والا آیندہ کے واقعات کے بارہ میں زیادہ دلچسپی لینے لگتا ہے۔ اس افسانہ میں بھی نسیم شادی اور محبت کے بارہ میں گفتگو۔ پھر اس کا تار بھیجنا اور اس کے بعد والد کی بیماری کا تار آنا وغیرہ ایسی باتیں ہیں جن سے دلچسپی میں بہت اضافہ ہوتا ہے اور قاری سوچنے لگتا ہے کہ کوئی بات ایسی ہے جو ابھی ظاہر نہیں ہوئی یہ رمزیت افسانہ کے انجام کو دلکش بنانے میں بہت مدد دیتی ہے۔ یہ امر افسانہ کی دلچسپی میں اضافہ کرنے کا ایک بہت بڑا گُر ہے اور نیاز اس گُر سے واقف ہیں۔

افسانہ کے ارتقا میں نیاز کو جو مہارت حاصل۔ وہ ان کے افسانے "چنگاری" اور "شبنمستان کا قطرۂ گوہریں" سے بھی اچھی طرح واضح ہوجاتی ہے۔ چنگاری کا ہیرو یوسف، سادہ اطوار کا تعلیم یافتہ دیہاتی ہے۔ اس کی فطرت کی سادگی پر کسی عشق و محبت اور فلسفہ کا اثر نہیں پڑا۔ جب مس ہیلین کے خط و خال اور رعنائی شباب بھی جس کی وجہ سے وہ ہر آدمی کو اپنے قدموں پر گرا سکتی تھی یوسف پر اثر انداز نہ ہوئے تو اس نے اپنے ترکش کے دوسرے تیر برتنے شروع کردئے وہ خود چھیڑ چھیڑ کر شعر و شاعری موسیقی و نقاشی

---

[1] جمالستان، ص ۱۱۳

حسن وعشق، مرد وعورت کے تعلقات اور اسی طرح کے اور بہت سے مسایل پر یوسف سے گفتگو کرتی، جب اس طرح بھی کامیابی نہ ہوئی تو خود اپنے ہاتھ سے روٹی پکا کر کھلانے لگی۔ عجیب عجیب انداز سے خود کو اس کے سامنے لانے لگی۔ مگر اس سے بھی یوسف پر کوئی اثر نہ ہوا۔ ایک دن یوسف کو سخت چوٹ آئی جس سے وہ بیمار ہوگیا۔ ہیلن نے اس کی خوب تیمارداری کی اس کا یوسف کے دل پر اثر ہوا اور تندرست ہونے پر اس کی ممنونیت محبت میں تبدیل ہوگئی۔ اس پر ہیلن کے انداز بدلنے لگے۔ اگر یوسف چاندنی رات یا بانسری کی مدھ بھری آواز کا ذکر کرتا تو ہیلن، یوسف کے انقلاب پر تبصرہ کرنے لگتی۔ اگر وہ اشعار پڑھتا تو وہ فلسفہ کا کوئی خشک مسئلہ لے بیٹھتی، آخر ایک روز یوسف نے اپنے عشق کا اظہار کر دیا اور اس روز ہیلن نے یوسف پر اپنے کمرہ کا دروازہ بند کر دیا اور دوسرے دن اسے چھوڑ کر کلکتہ روانہ ہوگئی۔ اب یوسف کے خیالات تمدن مذہب نکاح اخلاق کے بارہ میں بدلنے شروع ہوگئے اس نے کلکتہ آنے کی اطلاع دی، تو ہیلن، دارجلنگ روانہ ہوگئی، وہ دارجلنگ پہونچا تو وہ کسی اور طرف نکل گئی۔ وہاں یوسف ایک اور اینگلو انڈین عورت مس گارڈن کے ساتھ داد عیش دینے لگا۔ اب وہ دارجلنگ کا سب سے بڑا قمار باز اور شراب خوار تھا۔ آخر ایک دن پتہ چل گیا کہ مس گارڈن نے اور ہیلن نے اس کے دوست حبیب کو لوٹنے کی ایک اسکیم بنائی ہے۔ اس پر ہیلن کی عیاری اور گارڈن کی مکاری واضح ہوجاتی ہے اور وہ حبیب کو تباہ ہونے سے بچا لیتا ہے۔

افسانہ کے ارتقا میں نیاز جا بجا ایسے اشارے کرتے جاتے ہیں جو بادی النظر میں بہت زیادہ اہم معلوم نہیں ہوتے، مگر ان کا افسانہ کے ارتقا اور انجام کے ساتھ گہرا تعلق ہوتا ہے، یہی رمزیت ہے، اس قسم کے فقرے اگر افسانہ سے نکال دئے جائیں تو افسانہ ایک معمہ بن کر رہ جائے، یہ فن کار کی بہت بڑی کامیابی ہے، کہ جو بات اسے پیش کرنا ہوتی ہے اس کے لئے ابتدا ہی سے وجہ جواز پیدا کرنا شروع کر دے مگر فقرے اتنے واضح نہ ہونے چاہئیں کہ انجام کا پہلے ہی پتہ چل جائے۔ اگر ایسا ہو تو افسانہ کی دلچسپی کو بہت دھکا لگتا ہے۔ نیاز جو اشارات کرتے ہیں وہ انجام کو عیاں نہیں کر دیتے بلکہ وہ ایسے ہوتے ہیں جن سے محض ایک دھندلی سی اطلاع ملتی ہے، جو قطعی نہیں ہوتی اور گویا افسانہ کی دلچسپی میں اضافہ کرتی ہے۔ مثلاً چنگاری ہی میں جب حبیب، یوسف کی دارجلنگ کی حالت پر کڑھتا ہے اور اسے سمجھانے پر آمادگی کا اظہار کرتا ہے۔ تو ہیلن کے اس فقرے کو "نصیحت ہمیشہ دانشمندی کو کی جاتی ہے، کیونکہ اس سے توقع سننے اور سمجھنے کی ہوتی ہے" سن کر ہم حیران رہ جاتے ہیں کہ آخر ہیلن کو اس کی تباہی سے مسرت کیوں ہوتی ہے۔ یا پھر جب یوسف نے ذکر کیا کہ میں نے کلب میں گارڈن کے ہاتھ ہزار روپیہ ہارے ہیں تو ہیلن کے چہرہ پر مسرت کی لہر دوڑ گئی، اس پر بھی ہم سوچنے پر مجبور ہوجاتے ہیں، مگر یہ امر ہم پر واضح نہیں ہوتا کیونکہ ہیلن کے مراسم کا ہمیں پہلے سے کوئی علم نہیں اس لئے یہ اشارے زیر نقاب جھلکیوں کی طرح ہیں کہ نگاہ کا اشتیاق بجائے کم ہونے کے اور بڑھتا ہے، انکشاف کا انتظار رہتا ہے جو افسانہ کو دلچسپ بناتا ہے، اس افسانہ میں رمزیت کی وضاحت اسوقت ہوتی ہے جب ہیلن اور گارڈن کی لوگوں کو بیوقوف بنا کر لوٹنے کی سکیم کا پتہ چلتا ہے۔

"شبنمستان کا قطرۂ گوہریں"[1] میں بھی کہانی کا ارتقا خاصہ دلچسپ ہے اس میں فطرت کے تقاضے اور انسانی ہمدردی کے مابین کشمکش کو نہایت خوبی سے دکھایا ہے۔ ملکہ ناہید مرد کی عورت پر فوقیت کو ہرگز تسلیم نہیں کرتی، گویا شادی کرنا مرد کی حکومت تسلیم کرنا ہے جو اسے کسی طرح پسند نہیں، اس کے وزراء اور ریاست کے لوگوں کی خواہش ہے کہ ملکہ جلد شادی کرلے مگر وہ کسی طرح نہیں مانتی، مردوں سے اس کی نفرت اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ وہ ریاست میں شادیوں کی بالکل ممانعت کر دیتی ہے۔ وزیر ایک نئی کنیز اس کی خدمت میں بھیجتا ہے۔ ملکہ اس کے ڈیل ڈول سے بہت متاثر ہوتی ہے اور وہ کنیز بھی ایسے انداز میں

---

[1] جمالستان

گفتگو کرتی ہے جس سے جذبات محبت کو تقویت ملتی ہے اور نفسانی خواہشات بیدار ہوتی ہیں، وہ بتاتی ہیں کہ عورت کا سب سے بڑا ہتھیار نیچا نہیں، بلکہ نسوانی عزت وحیا ہے۔ ایک شاہانہ استغنا اور ملکوتی پاکیزگی ہے جس سے عورت مرد پر حکمرانی کرتی ہے۔ ملکہ اسکی گفتگو میں دلچسپی لینے لگتی ہے اور اب ملکہ کو اس کی آواز جس میں کوئی لوچ اور نرمی نہیں بلکہ ایک قسم کا وزن اور کرختگی ہے، پیاری لگنے لگتی ہے اور اس کی آنکھوں کی تیزی ہاتھ کی گرمی اور مضبوط کلائی پسند آنے لگتی ہے۔ یہاں تک کہ ایک دن کہتی ہے۔ "آج تیرے ہی ہاتھ سے غسل کروں گی۔"[1] جب کنیز اپنے کھردرے ہاتھوں کا بہانہ کرکے اس حکم سے خود کو معذور ظاہر کرتی ہے، تو ملکہ جواب دیتی ہے کہ "مجھے آج جسم میں خراش ہی پیدا کرنا ہے، آج جی یہی چاہتا ہے"[2] ہوتے ہوتے بات یہاں تک پہونچتی ہے کہ ملکہ، کنیز کو اپنے پاس سلانا چاہتی ہے اور کنیز باتوں باتوں میں ملکہ کے جذبات کو مشتعل کرتی رہتی ہے، مگر ساتھ سونے میں احتراز کرتی جاتی ہے۔ اب ملکہ کنیز سے محبت کرتی ہے، اس کی باتوں میں دلچسپی لیتی ہے، مگر مرد سے اپنی نفرت کا اظہار بھی کرتی رہتی ہے، باوجود اس کے کہنے کے شادی پر راضی نہیں ہوتی، آخر لوگ بغاوت پر اتر آتے ہیں اور مطالبہ کرتے ہیں کہ ملکہ کسی سے شادی کرے، کنیز، ملکہ کو مشورہ دیتی ہے کہ آپ شادی پر رضامندی کا اظہار کردیں، اور مقررہ دن کسی کنیز کو مردانہ کپڑے پہناکر شادی کرلیں، ملکہ کو یہ مشورہ پسند آتا ہے اور اس کنیز سے شادی کرلیتی ہے۔ اس طرح فطرت تقاضوں کے آگے غیر شعوری طور پر ہتھیار ڈال دیتی ہے۔ آخر انکشاف ہوتا ہے کہ وہ کنیز عورت نہ تھی بلکہ شہزادہ خرم تھا۔ اور اگر ملکہ اس سے محبت کرنے لگ گئی تھی اور چند ہی دنوں بعد کنیز کی بجائے اسے مشیران خصوصی کے حلقہ میں شامل کرلیا تھا، تو یہ سب تقاضائے فطرت کی بنا پر تھا کیونکہ اسے غیر شعوری طور پر ایک مرد کی خواہش تھی کہ کنیز کی شکل میں اس خواہش کی کسی حد تک تسکین ہوجاتی تھی۔

اس انکشاف کے بعد ہمیں کنیز (شہزادہ خرم) کی وہ گفتگو جس کو سن کر ایک اور کنیز کو یہ کہنا پڑا "تمھارے جذبات بالکل مردوں کے سے ہیں"[3] سمجھ میں آجاتی ہے۔ پہلے یہ جملہ ہمارے دل میں محض ایک جستجو پیدا کرتا تھا اور ہم کہانی میں محو ہوکر استعجاب کی حالت میں بڑھتے جاتے ہیں۔ اس طرح ملکہ کا کہنا "نہیں، آج میں بجائے پائیں کے اپنے پہلو میں جگہ دوں گی، اور رات بھر تجھ سے باتیں کروں گی جب تک تو میرے پاس رہتی ہے میں انبساط محسوس کرتی ہوں جیسے برفباری کے وقت شعلہ کی گرمی اور جب تو نہیں ہوتی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرا دل کسی کھوئی ہوئی چیز کو ڈھونڈتا ہے۔ آ، ادھر آ، میرے پہلو میں میرے جسم سے اپنے جسم کو ملاکر لیٹ جا"[4] یا پھر کنیز کا کہنا "لیکن اگر جان بخشی ہو تو عرض کردوں کہ ملکہ کے حضور میں اپنی نسائیت بالکل کھودیتی ہوں اور میں اپنے اندر کچھ مردانہ جذبات پیدا ہوتے دیکھتی ہوں، جن کے اظہار کی مجھ میں جرأت نہیں"[5] ایسے بہت سے فقرے ہیں جو کہانی کو آگے بڑھاتے ہیں اور انجام کے لئے وجہ جواز پیدا کرتے جاتے ہیں، ایک اچھے افسانہ نگار کا یہ فرض ہے کہ وہ جو انجام پیش کرنا چاہتا ہو اس کے لئے کوئی نہ کوئی سبب پہلے ہی پیدا کرلے اور ابتدا ہی سے چند ایسے اشارے کرتا جائے جن کا افسانہ کے انجام سے گہرا تعلق ہو اگر اس قسم کی رمزیت نہ برتی جائے تو پھر یا تو افسانہ کے انجام کا علم پہلے ہوجائے گا۔ اور اس کی دلچسپی کم ہوجائے گی یا پھر اس سے ربط اور تسلسل میں فرق آجائے گا۔ رمزیت برتنے سے افسانہ نگار ایک طرف تو قاری کی دلچسپی برقرار رکھتا ہے اور دوسری طرف واقعات میں کسی قسم کا خلا یا کھانچا نہیں رہتا اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ واقعات خود بخود منتہا تک پہونچ گئے ہیں اور اس میں افسانہ نگار نے کوئی کاوش نہیں کی۔ کامیاب افسانہ وہی گنا جاتا ہے جس میں افسانہ نگار کی کسی شعوری کوشش کا پتہ نہ چلے۔

اس فن میں ہم دیکھتے ہیں کہ نیاز ید طولیٰ رکھتے ہیں، ان کے افسانے فن میں اس قدر ڈوبے ہوئے ہیں کہ واقعات کو

---

[1] جمالستان، ص ۴۱۸ — [2] جمالستان، ص ۴۱۹ — [3] جمالستان، ص ۴۱۲ — [4] جمالستان، ص ۴۲۰ — [5] جمالستان، ص ۴۱۷ —

توڑنے کا احساس نہیں ہوتا اور یہ ان کی بڑی کامیابی ہے۔

نقطۂ عروج — وہ نقطہ ہے جہاں پہونچ کر واقعات شدید صورت اختیار کر لیتے ہیں یہاں پہونچ کر قاری افسانے کے انجام کے بارہ میں سخت مضطرب ہوتا ہے، اس کے بعد افسانہ بہت جلد اپنے انجام تک پہونچ جاتا ہے اور بعض اوقات نقطۂ عروج ہی افسانہ کا انجام بھی ہوتا ہے "بعد المشرقین" میں واقعات آہستہ آہستہ افسانہ کو نقطۂ عروج تک لے جاتے ہیں، اور یہ وہ نقطہ ہے جہاں مقدمہ کا فیصلہ سنایا جانے والا ہوتا ہے۔ اس طرح "شہید آزادی" میں بیرسٹر کا خط نقطۂ عروج ہے، جس کے بعد ہیروئین کی خودکشی کی خبر ملتی ہے۔ "شبستان کا قطرۂ گوہریں" میں ملکہ کی شادی نقطۂ عروج ہے۔ وعلیٰ ہٰذا القیاس۔

انجام — کے بارہ میں مختصراً یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی اتنا ہی ضروری ہے جتنی کہ ابتدا، اگر افسانہ پڑھ کے احساس ہو کہ افسانہ نگار جہاں افسانہ کو لے جانا چاہتا تھا نہیں لے جا سکا۔ تو افسانہ کی ساری وقعت ختم ہو جاتی ہے۔ خواہ وہ ابتدا اور ارتقا کے لحاظ سے کیسا ہی دلچسپ ہو، افسانہ کے ارتقا کی خوبی یہ ہے کہ واقعات خود بخود غیر محسوس طور پر نقطۂ عروج تک پہونچ جائیں۔ جب یہ نقطہ آ جائے تو پھر انجام کو طول نہ دینا چاہئے، اگر انجام کو طول دیا جائے تو پھر جو کاوش نقطۂ عروج تک پہونچنے میں کی گئی تھی وہ سب ضائع ہو جاتی ہے اور فوری اختتام کے باعث جو شدید اثر ہو سکتا تھا نہیں ہوتا، نقطۂ عروج ارتقا کی آخری کڑی ہے اور وہی انجام کی ابتدا ہے۔

جس زمانہ میں نیازؔ نے افسانے لکھنے شروع کئے اس زمانہ میں افسانہ کے انجام کے لئے ضروری نہ سمجھا جاتا تھا کہ وہ تحیر کا احساس پیدا کرے یا تصور آفرینی کا کام دے، مگر بعد میں اس چیز پر بہت زور دیا جائے گا اس کی اہمیت کا اندازہ وقار عظیم صاحب کی اس تحریر سے ہو سکتا ہے: "خاتموں میں ہمارے افسانہ نگار جس چیز سے اب زیادہ کام لے رہے ہیں وہ تصور آفرینی ہے، افسانہ کے آخر میں صرف ایک جملہ پڑھنے والے کو فکر و تخیل کی طرف مائل کرتا ہے اور یہ فکر و تخیل جو تصویریں بناتا ہے۔ ان میں اپنی پسند کے رنگ شامل کر لیتا ہے، افسانوں کے خاتمہ کی سب سے بڑی کامیابی ان کی تصور آفرینی ہے"[1]

نیازؔ کے افسانوں کے انجام اکثر تخیل افروز ہوتے ہیں، جن کو پڑھ کر ذہن میں اکثر اس قسم کے دوسرے واقعات آنے شروع ہو جاتے ہیں اور بعض افسانوں میں تو تخیل افروزی کے علاوہ تحیر زائی اس قدر ہے کہ اس کا تاثر گھنٹوں بعد تک رہتا ہے۔

"بعد المشرقین" میں سعادت علی خاں اور اقبال جہاں کی شادی بچپن میں ہو گئی تھی۔ اقبال جہاں نے کالج میں بی اے کیا اور سعادت نے دیوبند سے تکمیل کی ان کے خیالات میں بہت زیادہ بُعد واقع ہو گیا اور اس چیز کے پیش نظر اقبال جہاں نے سعادت علی سے کہا کہ آپ مجھے آزاد کر دیں۔ ہمارا نباہ نہ ہو سکے گا۔ سعادت کو یہ بات پسند نہ آئی اور کہنے لگا "تم شرعاً اور قانوناً میری بیوی ہو اور اس پابندی سے نکل نہیں سکتیں، آخر وہ اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کے لئے عدالت کا دروازہ کھٹکھٹاتا ہے کہ رسم رخصتی ادا ہو سکے۔ جج فیصلہ دینے سے پہلے اقبال سے پوچھتا ہے کہ اس صورت میں جبکہ تم نکاح سے انکار نہیں کرتیں وجہ بیان کرو کہ کیوں نہ تم کو اس رخصتی پر مجبور کیا جائے۔ اقبال نے جو جواب دیا وہ بہت تحیر کی فضا پیدا کرتا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی افسانہ ختم ہو جاتا ہے۔ کہتی ہے"۔۔۔۔۔۔ سعادت علی خاں کے ساتھ میرا نکاح اگر پہلے ناجائز نہیں تھا تو اب ہو گیا ہے اور اگر کل میں اپنے کو مجبور پاتی تھی تو آج بالکل آزاد ہوں اور اپنی آزادی کو نہ صرف عدالت بلکہ ساری دنیا سے تسلیم کرا سکتی ہوں عدالت۔۔۔۔۔ کیونکر۔ اقبال۔۔۔۔۔ "اس طرح کہ اگر کل میں مسلمان ہونے کی حیثیت سے اسلامی قانون کی پابند تھی تو آج عیسائی

---

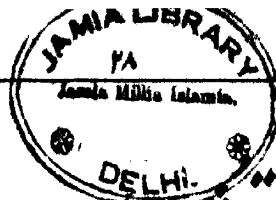
[1] "فن افسانہ نگاری" سید وقار عظیم۔

ہونے کے لحاظ سے مسیحی قانون کی پابند ہوں اور مسیحی قانون مجھے انتخاب شوہر کے مسئلہ میں بالکل آزادی دیتا ہے"[1] اس افسانہ کا اس سے بہتر انجام ممکن نہ تھا اگر نیاز اس افسانہ میں بعد از فیصلہ سعادت کا بیان کرنے لگتے تو تاثر کو بہت دھکا لگتا: "اتحاد اثر کے لئے غیر ضروری تفصیلات سے بچنا بہت ضروری ہے"[2] اور نیاز یہاں بہت کامیاب رہے ہیں۔

"شہید آزادی" کا انجام بھی بہت خیال افروز ہے۔ رابعہ عزت و آبرو لٹا چکی اور اپنی غلطی کا احساس ہوا تو اس کے انجام کی خبر ہمیں اخبار کی اس سرخی سے ملتی ہے "گرانڈ ہوٹل میں ایک خاتون نے خودکشی کر لی"[3]۔ "سودائے خام" کا ہیرو تہا جب بے ایمانی کی سزا کو پہونچنے والا تھا تو یہ تحریر چھوڑ کر خودکشی کر گیا۔ "دیانت کے ساتھ فاقہ کرنا بے ایمانی کی سلطنت سے بدرجہا بہتر ہے"۔ اسی طرح "دُنیا کا اوّلین بُت ساز" "زہرہ کا پجاری"۔ "مطربۂ فلک"۔ "فریب خیال"۔ "چنگاری"۔ "درسِ محبت" "شبنمستان کا قطرۂ گوہریں" وغیرہ انجام کے لحاظ سے بہت کامیاب ہیں، حقیقت یہ ہے عام طور پر نیاز کے افسانوں کے انجام بہت کامیاب اور خیال افروز ہوتے ہیں، تاہم بعض ایسے بھی ہیں جن کی آخری چند ایک لائنیں اگر کاٹ دی جائیں تو بہتر ہو سکتا ہے۔ ورنہ موجودہ حالت میں ان کا تاثر ٹھیک رہتا مثلاً ایک شاعر کی محبت کی آخری سات لائنیں فالتو ہیں، انکے بغیر افسانہ زیادہ بہتر ہو سکتا ہے۔ اسی طرح "ٹیلیفون نمبر ۲۰" کا انجام بھی خوب ہوتا اگر ۴ سطروں کی بجائے صرف ایک ہی سطر سے کام چلا دیا جاتا۔

ہم دیکھتے ہیں کہ نیاز کے افسانوں کی ابتدا ارتقا اور انتہا میں گہرا ربط اور تناسب پایا جاتا ہے، ابتدا ایسی ہوتی ہے جو افسانے کے ماحول کی عکاسی کرتی ہے اور اس کے پہلے فقرہ سے ہی دلچسپی کی ابتدا ہو جاتی ہے، پھر جوں جوں افسانہ آگے بڑھتا ہے نیاز واقعات کو ایسی فطری رو پر لے جاتے ہیں اور ان میں ایسی رمزیت برتتے ہیں جس کا انجام سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔ ارتقا میں وہ آہستہ آہستہ افسانہ کو نقطۂ عروج کی طرف لے جاتے ہیں اور پھر ختم کر دیتے ہیں۔ (باقی)

---

[1] جمالستان، ص ۲۰۵۔ [2] جمالستان، ص ۲۶ [3] جمالستان، ص ۱۱۲

آتش کا مذہب

سراج الحق صاحب کی "جدید تحقیق" کی روشنی میں

(سید مسعود حسن رضوی، ادیب)

اس مختصر مضمون میں، جیسا کہ اس کے عنوان سے ظاہر ہے، میں آتش کے مذہب کے بارے میں اپنی ذاتی تحقیق کا نتیجہ پیش نہیں کر رہا ہوں بلکہ ایک دوسرے مدعی تحقیق کی کوشش کے باوجود اُن کی خواہش کے خلاف جو نتیجہ نکل رہا ہے صرف اُس کو ظاہر کر دینا چاہتا ہوں تاکہ یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ تعصب کی عینک سے جب کسی مسئلہ پر نظر کی جاتی ہے تو نگاہ حقیقت تک نہیں پہونچ سکتی۔ (ادیب)

جون ۱۹۶۱ء کے ماہنامہ "نگار" میں سراج الحق صاحب مچھلی شہری کا بقول مدیر "نگار" ایک "بہت پُرانا" مضمون شائع ہوا ہے جس کا عنوان ہے "خواجہ آتش کے متعلق کچھ جدید تحقیق و تفتیش"۔ فاضل مضمون نگار نے اپنی عادت کے موافق شیعہ مصنفوں پر مخصوص اور شیعہ فرقے پر بالعموم کہیں کھلی ہوئی اور کہیں در پردہ چوٹیں کی ہیں اور بڑی ترکیبوں سے اپنے ہم مسلک مصنفوں کی شان بڑھانے کی کوشش کی ہے۔ یہ طرزِ فکر اور یہ اندازِ تحریر اُنھیں کو مبارک رہے۔ مجھے اُن کے مضمون کا جواب لکھنا مقصود نہیں۔ آتش کے مذہب کے متعلق جو غلط بیانیاں کی گئی ہیں اُن سے بحث کرنا بھی منظور نہیں۔ لیکن اُن غلط بیانیوں کے نتیجہ میں جو غلط فہمی پیدا کی گئی ہے اُس کو دور کرنا ہر حقیقت پسند شخص کا فرض ہے۔ سراج الحق صاحب، آتش کو سُنّی ثابت کرنے در پے ہیں اور چونکہ مولانا محمد حسین آزاد نے آبِ حیات میں اور مرزا جعفر علی خاں اثر نے اپنے ایک مقالے میں آتش کو شیعہ لکھ دیا ہے اس لئے وہ غلط گو اور فریب کار قرار دئے گئے ہیں۔ میں اس بحث میں بھی پڑنا نہیں چاہتا۔ اس مضمون کے صرف ایک حصّہ پر تنقیدی نظر ڈالنا چاہتا ہوں۔

سراج الحق صاحب لکھتے ہیں :-

"آتش کے بعض اشعار مرزا صاحب (یعنی مرزا جعفر علی خاں صاحب اثر) کے پیش کردہ اوپر لکھ آیا ہوں اور اگر مجھے اُس کے ایسے ہی اشعار کی جمع و تلاش مقصود ہو تو چند اور اشعار اُس کی شیعیت کے ثبوت میں پیش کئے جا سکتے ہیں"۔

اس کے بعد اُنھوں نے آتش کے دیوان اول کی " لاتخف اے دل والی غزل" اور دیوان دوم کی پہلی غزل "دل مرا بندہ نصیری کے خدا کا ہو گیا" ان دونوں غزلوں کی طرف اشارہ کیا ہے اور پانچ متفرق شعر پیش کئے ہیں۔ وہ دونوں غزلیں اور پانچوں شعر ذیل میں نقل کئے جاتے ہیں :-

مومن کا مددگار ہے شاہِ نجف اے دل — حامی ہے ترا شیرِ خدا لاتخف اے دل
بُت توڑنے کو دوشِ نبیؐ پر وہ چڑھا ہے — کعبے کو تولّد سے ہے اُسکے شرف اے دل
بے واسطہ ہے احمدِ مُرسل کا خلیفہ، — دُنیا کے طلبگار کریں حق تلف اے دل
معصوم ہے عیبوں سے زمانے کے بَری ہے — وہ لالۂ بے داغ وہ ہے بے کلف اے دل
خاکِ نجف اکسیر ہے مومن کی نظر میں — شفّاف ہے الماس سے دُرِّ نجف اے دل
حاصل اُسے تو قلزمِ قدرت کا سمجھ لے — گوہر ہے علیؑ کون و مکاں ہیں صدف اے دل
آئینۂ تحقیق کا رہتا ہے مشاہد، — حق اُس کی طرف ہے وہ ہے حق کی طرف اے دل
لاریب اماموں میں سرآمد وہ ولی ہے — سمجھے نہ مقدم یہ جماعت کی صف اے دل
مدح اسد اللہ میں تقریر نہ ہو بند — دریا کی طرح تاکہ نہ آجائے کف اے دل

دشمن جو ہوا ایسے کا کہے رکھتا ہے آتش
شیطان کے نطفے سے ہے وہ ناخلف اے دل

(صفحہ ۱۱۲)

عاشقِ شیدا علی مرتضیٰ کا ہوگیا، — دل مرا بندہ نصیری کے خدا کا ہوگیا
قربِ حق حاصل ہے اُس کو مردِ عارف ہو وہی — یا علی پیرو جو تجھ سے پیشوا کا ہوگیا،
ساختہ پرداختہ ہے تیری ساری کائنات — حکم حضرت سے وجود ارض و سما کا ہوگیا
وقتِ مشکل میں کہا جس وقت یا مُشکل کُشا — سہل چھٹکارا گرفتارِ بلا کا ہوگیا

کون تجھ سا ہے ولی اللہ اے مولا مرے
کعبہ پیدائش سے تیری گھر خدا کا ہوگیا

(صفحہ ۲۲۵)

دُعائے آتشِ خستہ یہی ہے روزِ محشر کو — یہ مُشتِ خاک ہو وے کربلا کی خاک سے پیدا (صفحہ ۱۱)
آتش کی التجا ہے یہی تم سے یا علیؑ — صدمہ نہ ہو فشارِ لحد کے عذاب کا (صفحہ ۴)
آتش غمِ حسین میں رو نہس رہا ہے کیا — سطریں کی سطریں نامۂ عصیاں سے دھو دیں (صفحہ ۱۳۱)
ہر جمعہ کو ظہور کا رہتا ہوں منتظر — مشتاق ہوں امام کے پیچھے نماز کا (صفحہ ۲۵۵)
پیروی پیشوا کی لازم ہے — روسیہ منکرِ امامت کا (صفحہ ۲۲۲)

یہ دو غزلیں اور پانچ شعر پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں :-

"مجھے سرے سے اس میں شک ہے کہ یہ اشعار آتش کے ہیں .... آتش کے کلام میں الحاقی اشعار کا ہونا کوئی بڑی بات نہیں۔ آتش کا دوسرا دیوان تتمہ ہے جو اُن کی وفات کے بعد مرتب اور شایع ہوا ہے۔ اس لئے اُس میں کافی موقع الحاق کا تھا۔ چنانچہ ہم کو پہلی ہی غزل جو بغیر مقطع کے پانچ شعر کی ملتی ہے .... اس میں شروع سے آخر تک ہر شعر میں شیعیت بھری ہوئی ہے۔ پہلا دیوان اگرچہ اُن کی زندگی ہی میں طبع اور شایع ہوچکا تھا لیکن اُس میں بھی الحاقی اشعار بیچ بیچ میں داخل کئے جاسکتے تھے۔"

سراج الحق صاحب کے اس بیان کو اُن کے اُس بیان کے ساتھ پڑھئے جو اوپر نقل کیا جاچکا ہے تو صاف ظاہر ہوگا کہ وہ

جن اشعار کو الحاقی قرار دیتے ہیں وہ شیعی عقاید کے حامل ہیں اور اگر وہ حقیقت میں آتش کے کہے ہوئے ہیں تو وہ آتش کو شیعہ مان سکتے ہیں ۔

سراج الحق صاحب کا یہ قول صحیح نہیں ہے کہ "آتش کا دوسرا دیوان تتمہ ہے جو اُن کی وفات کے بعد مرتب اور شایع ہوا ہے"۔ نہ آتش کا دوسرا دیوان تتمہ ہے نہ وہ آتش کی وفات کے بعد مرتب اور شایع ہوا۔ آتش کے دیوان دوم میں ہر صفحے پر لفظ "تتمہ" دیکھ کر انھوں نے اُس کو دیوان اول کا تتمہ سمجھ لیا اور اسی سے یہ قیاس قایم کر لیا کہ وہ آتش کی وفات کے بعد مرتب اور شائع ہوا اُنھوں نے یہ نہیں دیکھا کہ دیوان اول میں بھی ہر صفحے پر لفظ "تتمہ" اُسی طرح لکھا ہوا ہے جس طرح دیوان دوم میں۔ حقیقت یہ ہے کہ آتش کے دونوں دیوان اُن کی زندگی ہی میں مرتب اور شایع ہو چکے تھے ۔ میرے کتب خانے میں کلیات آتش کا وہ اڈیشن موجود ہے جو خود اُن کی تصحیح کے مطابق مطبع محمدی لکھنؤ میں سنہ ۱۲۶۰ھ میں چھپا تھا ۔ دیوان اول کے سرورق پر یہ عبارت درج ہے :۔

"ہر دو دیوانِ خواجہ حیدر علی آتش در سنہ ۱۲۶۰ھ بہ تصحیح مصنف در چوک بیت السلطنت لکھنؤ متصل چبوترۂ کوتوالی در مطبعۂ محمدی بہ اہتمام ولی محمد غالیہ آرائے عروس انطباع گردید"۔

اور دیوان دوم کے "خاتمے" میں یہ عبارت ملتی ہے :۔

"دیوانِ دوم مہر سپہر سخن وری، خورشید آسمانِ مضامین پروری۔ . . . . . وحید عصر فرید دہر، سلم فلک کلیم کلام، آتش تخلص، خواجہ حیدر علی نام . . . . . بتاریخ چہار دہم شہر جمادی الاولیٰ سنہ ۱۲۶۱ھ . . . . . بہ اہتمام کارپردازان مطبع ولی محمد از قالب طبع برآمدہ . . . . ."

دیوانِ دوم کے آخر میں اظہر کا کہا ہوا قطعۂ تاریخ درج ہے جو حسب ذیل ہے :۔

چو از حیدر علی شد طبع دیوان جہاں از نور معنی گشت روشن
بوقت طبع خوش بنوشت اظہر کہ از دیوانِ آتش طبع گلشن
سنہ ۱۲۶۱ھ

دیوانِ آتش کے اس اڈیشن میں وہ دونوں غزلیں اور پانچوں اشعار موجود ہیں جو بقولِ سراج الحق صاحب، آتش کی شیعیت کے ثبوت میں پیش کئے جا سکتے ہیں ۔ اوپر اسی مضمون میں یہ غزلیں اور اشعار اُسی اڈیشن سے نقل کر کے صفحوں کا حوالہ دے دیا گیا ہے ۔ یہ اڈیشن آتش کی زندگی میں خود اُن کی تصحیح کے ساتھ چھپا تھا، اس لئے ان غزلوں اور شعروں کو الحاقی قرار دینا ممکن نہیں ۔ اس کے علاوہ دیوانِ آتش کا کوئی ایسا قدیم نسخہ معلوم نہیں جس میں یہ کل اشعار موجود نہ ہوں ۔ اس لئے ان شعروں پر الحاقی ہونے کا شبہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اِس صورت میں سراج الحق صاحب کو ماننا پڑے گا کہ آتش مذہباً شیعہ تھے اور اعتراف کرنا پڑے گا کہ مولانا آزاد اور حضرت اثر کا آتش کو شیعہ لکھنا نہ غلط گوئی ہے نہ فریب کاری، بلکہ صرف ایک حقیقت کا اظہار ہے ۔

(نگار) ہم جناب ادیب کے حد درجہ شکرگزار ہیں کہ انھوں نے آتش کے مذہب کے مسئلہ میں "سراج الحق" کے استدلال کی غلطی کو واضح طور پر ظاہر کر دیا۔ شیعی سنی تفریق کے سلسلہ میں بعض ادیبوں اور نقادوں کا یہ طرزِ عمل کہ وہ کسی اچھے یا مشہور شاعر کو انھیں معتقدات کا پیرو ثابت کریں جن کے وہ خود پابند ہیں، مجھے کبھی پسند نہیں آیا۔ ذہانت و قابلیت فطری و اکتسابی چیز ہے جس میں تمام انسان برابر کے شریک ہیں ۔ غالباً یہی وہ حقیقت تھی جسے پیش نظر غالب کو یہ کہنا پڑا کہ،

بحث و جدل بجائے ماں، میکدہ جوئے کاندراں
کس نفس از جمل نزد، کس سخن از فدک نخواست

خورشید الاسلام

ایک نقاد شاعر

(مجنوں گورکھپوری)

خورشید الاسلام کو ادبی اور تعلیمی دنیا میں روشناس ہوئے کافی عرصہ ہو چکا ہے اور اب وہ ایک مستقل اور مستحکم مقام حاصل کر چکے ہیں۔ میں نے علی گڑھ آنے سے پہلے ان کے صرف تنقیدی اور ادبی مضامین پڑھے تھے اور میں ان کو ایک نکتہ شناس اور متوازن ادبی نقاد کی حیثیت سے جانتا تھا۔ ان کی تنقیدی تحریروں میں ایک انشائی کیفیت ہوتی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کی ہر تحریر سے اندازہ ہوتا ہے کہ لکھنے والا ایک غیر معمولی تنقیدی شعور بھی رکھتا ہے۔

علی گڑھ آنے کے بعد مجھے معلوم ہوا کہ خورشید الاسلام شاعر بھی ہیں۔ لیکن اپنے شعر خاص خاص حلقوں میں سناتے ہیں مجھے پہلے ان محفلوں میں اور پھر ریڈیو پر ان کا کلام سننے کا اتفاق ہوا۔ ان کی غزلیں اور نظمیں بعض رسالوں میں نظر سے گزریں۔ مجھ پر جو مجموعی اثر ہوا وہ یہ ہے کہ اول تو خورشید الاسلام نمود اور شہرت کے لئے شعر نہیں کہتے، بلکہ اپنی اندرونی تحریک سے اور اسکی تسکین کے لئے لکھتے ہیں۔ دوسرے وہ اپنے تمام جدید میلانات کے باوجود محض اجتہاد یا جدت طرازی سے کام نہیں لیتے۔ ان کا مطالعہ وسیع ہے، وہ مشرق و مغرب پر گہری نظر رکھتے ہیں اور ان کو اردو شاعری کے قدیم و جدید اساتذہ و مشاہیر کے کلام پر ماہرانہ عبور حاصل ہے۔ اس مطالعہ سے انھوں نے اپنے شعور شعری کی تربیت میں بڑا کام لیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی انقلابی سے انقلابی اور باغیانہ سے باغیانہ میلانات کی حامل نظم یا غزل میں بھی ایک کلاسیکی سنجیدگی نظر آتی ہے۔ جو پر خلوص مطالعہ اور اس مطالعہ کے اثرات کو اپنی فطرتِ شعری کا ترکیبی جز بنائے بغیر ممکن ہی نہیں۔

میں کسی صاحبِ قلم کی تحریروں کو تنقید اور تخلیق کے الگ الگ خانوں میں بانٹنے کا قائل نہیں۔ دنیا میں ایسی مثالیں کم نہیں ہیں کہ شاعر ناقد رہا ہو یا ناقد شاعر۔ سر فلپ سڈنی، ڈرائیڈن، طامس گرے، کولرج، ورڈسورتھ، شیلی، میتھو آرنلڈ، اور رابرٹ برجز اس کی بہترین مثالیں ہیں۔ ان میں سے بعض شاعر زیادہ تھے اور بعض ناقد زیادہ۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ کہ ان کی شاعری ان کی تنقید کو اور ان کی تنقیدی بصیرت ان کی شاعری کو بہت مندطور پر متاثر کرتی رہی ہے۔ یہ سمجھ لینا کہ ایک شاعر تنقید نہیں کر سکتا۔ یا ایک ناقد شاعر نہیں ہو سکتا، شاعری کا محدود تصور ہے۔ جس کی بنیاد چند روایتی مفروضات پر ہے۔ آج زندگی جس قدر وسیع اور پیچیدہ ہے اسی اعتبار سے شعر اور فن کاری کا دائرہ بھی وسیع ہو گیا ہے جو ایک فطری اور لازمی امر تھا

خورشید الاسلام کی شاعری میں ربودگی، خود باختگی اور رگم شدگی کا احساس تو کم ملتا ہے لیکن ان کے یہاں جذباتی شدتِ خلوص کے ساتھ وہ توازن اور سنجیدگی محسوس ہوتی ہے جو فکر و تامل ہی کا نتیجہ ہو سکتی ہے، وہ جو کچھ کہتے ہیں، اس میں احساس و تاثر کو بنیادی طور پر دخل ہوتا ہے، لیکن وہ بغیر سوچے سمجھے اپنے تاثرات کو الفاظ میں ظاہر نہیں کرتے۔ یہ بہت بڑی بات ہے۔ اور شاعری کی ایک اہم قسم وہ بھی ہے جس میں شدتِ تاثر اس ضبط و اعتدال کی پابند ہو جو تفکر کا تقاضا ہے۔ خورشید الاسلام کے اسلوب

کی انفرادیت میں اسی خصوصیت کا اظہار ہوتا ہے۔ ان کا ایک شعر ہے :-

اسی کا نام ازل ہے، اسی کا نام ابد
وہ ایک رات جو پھولوں کے درمیاں گذری

اس شعر کا تاثر کوئی غیر معمولی یا اچھوتا نہیں، لیکن اس کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ ایک ایسے احساس کا اظہار ہے جو اگرچہ عامۃ الورود ہے مگر اس کے اظہار پر ہر کس و ناکس قادر نہیں۔ اس سے پہلے بھی اس مضمون کے اشعار کہے جا چکے ہیں۔ لیکن جو خصوصیت اس شعر کو ہمارے لئے نیا شعر بنائے ہوئے ہے۔ وہ زبان و اسلوب کا نیا پن ہے۔ یہ نیا پن بیک وقت شاعر کی جدتِ تخیل اور اسکی وسعتِ مطالعہ کی ہم آہنگی سے پیدا ہوا ہے۔

خورشید الاسلام کی نظموں اور غزلوں میں اس قسم کے اشعار کافی تعداد میں ملتے ہیں۔ ان کے یہاں قدیم و جدید کا ایک خوشگوار اور بلیغ توازن ہے، ماضی کی زندہ روایتیں ایک جدید اسلوب میں سامنے آتی ہیں اور حال کے مسایل ایک کلاسیکی لہجے میں پیش ہوتے ہیں جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے۔ خورشید الاسلام محض شاعر نہیں وہ بالغ نظر ناقد کا شعور بھی رکھتے ہیں۔ اس کی فنی بصیرت اس ناقدانہ شعور کے ساتھ ہم آہنگ ہو کر شعر کے سانچے میں ڈھلتی ہے جس طرح انھوں نے نثر میں ایک الگ اسلوب نکالا ہے۔ اسی طرح ان کی شاعری میں ایک نئے لہجے اور اسلوب کے عناصر ملتے ہیں۔ نثر ہو یا شعر اسلوب کے بھرپور اظہار ہی سے بنتا ہے۔ خورشید الاسلام کی نظمیں ہوں یا غزلیں ان میں ایک ایسی انفرادیت نمایاں ہے جسے انکشافِ ذات کہا جا سکتا ہے یہ انفرادیت ایک ایسے شاعر کی ذات کا انکشاف ہے جس نے زندگی کو بہت قریب سے دیکھا ہی نہیں، بلکہ ہر طرح کے تجربہ کو جذبے کی شدت کے ساتھ محسوس بھی کیا ہے، جذبہ جتنا واضح اور روشن ہوگا، اسی قدر اس میں تفکر کی پرچھائیاں بھی پڑیں گی۔ ان کے جذبے کی شدت اور وضاحت ہی کہیں کہیں ان کے اشعار میں فکر کی احساس بن گئی ہے۔ خورشید الاسلام کے مختصر سے مجموعۂ اشعار میں اُن کی انفرادیت کا اظہار انہی دو عناصر کے سہارے ہوتا ہے۔ انکشافِ ذات، جو کسی ایک فرد کی ذات کا انکشاف نہیں، بلکہ پورے معاشرہ کے تلخ و ترش حقایق کا انکشاف ہے۔ مگر ان کی شاعری میں بعض دوسرے معاصر شعرا کی طرح گھٹے ہوئے انفرادی غم کا احساس نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک کھلی فضا ملتی ہے جس میں ایک ذات کا غم ساری انسانیت کا غم بن جاتا ہے۔ اور اسی میں ان کی انسان دوستی کا جان دار تصور نمایاں ہوتا ہے۔ طنز کی تلخی میں کلبیت نہیں بلکہ ماحول کے واضح شعور کے ساتھ محسوسات اور جذبات کے دائرے میں غلط سماجی عوامل پر وار کرنے کا حوصلہ ہے۔ انسان دوستی کے اعلیٰ تصور سے اُن کے نقطۂ نظر کو بھی وسعت دے کر ایک ذات کو تمام عالمِ انسانیت بنا دیا ہے۔

خورشید الاسلام کی شاعری میں انفرادیت کی دریافت کے بعد ضروری ہے کہ اسی روشنی میں ان کی شاعرانہ خصوصیات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے، خورشید الاسلام کا لہجہ اور انداز بیان کلاسیکیت سے قریب ہوتے ہوئے بھی کہیں روایتی نہیں ہونے پایا۔ انکی شاعرانہ بصیرت نے روایات کو اُلٹ کر بھی کلاسیکی انداز کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ اس کی ایک مثال یہ شعر ہے ؎

جنوں نہیں ہے کہ چاکِ دامن کو آبروئے بہار سمجھیں
خزاں کی یلغار میں بھی ہمدم ہم اپنا دامن سیا کیے ہیں

یہاں بہار کے ساتھ ہی جنوں اور چاکِ دامن کا روایتی تصور بالکل اُلٹ دیا گیا ہے، مگر زبان اور علامتیں وہی ہیں۔ یہی کوشش بعض مقامات پر روایات کی توسیع کا سبب بھی بن گئی ہے ؎

کہیں لپک اُٹھے شعلے کہیں مہک اُٹھے گل   شبِ فراق نہ پوچھو کہاں کہاں گزری

اس شعر میں نہ صرف روایت کو وسعت مل گئی ہے بلکہ اُس میں گہرائی بھی پیدا ہو گئی ہے۔ روایات کو نئی زندگی، وسعت اور گہرائی دینے کے لئے استعاروں کا بلیغ اور نیا استعمال بھی ناگزیر ہے، یہ شعر پڑھئے ؎

شمع جلتی ہے تو پروانوں کا آتا ہے خیال
اور بجھتی ہے تو بجھنے پہ ملال آتا ہے

ان دو مصرعوں میں استعارے کی بلاغت نے زندگی کے رخ سے اس طرح نقاب اٹھائی ہے کہ بالکل نیا پہلو سامنے آجاتا ہے ۔ یا یہ شعر دیکھئے :

وہ عشقِ گل تھا کہ گل چیں کے ہم عدو ٹھہرے
یہ رشکِ گل ہے کہ ہم باغباں سے روٹھ گئے

استعارے وہی ہیں، علامتیں وہی ہیں، مگر ان کے استعمال نے شعر میں بلاغت کے ساتھ ساتھ نزاکتِ احساس بھی پیدا کر دی ۔ خورشید الاسلام کے "انکشافِ ذات" کی شاعرانہ سعی ذہنی واردات کی دریافت کے سہارے آگے بڑھتی ہے ۔ اپنی داخلی کیفیت کی دید ہر ایک کے بس کی بات نہیں ۔ اس کو زبان دینا تو اور مشکل ہے ؎

عینِ ہجراں میں بھی ملتی ہے کبھی لذتِ وصل
عین لذت میں بھی لذت پہ زوال آتا ہے

اگر آپ اس شعر کو پڑھنے کے بعد تھوڑی دیر رک کر سوچیں تو اندازہ ہوگا کہ انسان کے بعض نفسی عوامل کا ایسا مناسب شاعرانہ اظہار کس قدر دقتِ نظر چاہتا ہے ۔ یہی واردات کہیں کہیں نئی حقیقت کو منکشف کر دیتی ہیں ؎

کہاں ہیں اہلِ بہار اور کہاں ہے دعوتِ گل
کہ بد نصیب گل و گلستاں سے روٹھ گئے

امیدوں کی شکست اور خوابوں کی پریشانی کی اس سے زیادہ شاعرانہ تفسیر کیا ہو سکتی ہے ۔

یہ تمام اشعار غزلوں کے ہیں ۔ اگر ان اشعار کو غزل میں رکھ کر انھیں کے مقام پر پڑھا جائے تو ایک اور خصوصیت واضح ہوتی ہے ۔ روایتی غزل گویوں کی طرح خورشید الاسلام محض ریزہ خیالی کے قایل نہیں ۔ ان کی غزلوں میں فضا اور تاثر کی وحدت ملتی ہے ۔ بہت کم غزلیں ایسی ہیں جن کے اشعار میں مکمل طور پر تاثر کا ربط نہ ملتا ہو، اور متضاد کیفیات نظر آئیں ۔ مسلسل غزل کے فن کو برتنے کا رواج آج کے متغزلین میں عام ہے ۔ خورشید الاسلام کی غزلوں میں کسی مخصوص ذہنی رویے یا حالت کی ممکن منزلیں حسنِ ترتیب سے ایک کے بعد ایک سامنے آتی ہیں ۔ ان کی غزلوں کا یہ انداز نہیں بھٹکنے سے بچاتا ہے اور جذبے یا احساس کی شدت کو مختلف سمتوں میں پھیلنے سے روک کر ایک ہی رخ پر ڈال دیتا ہے ۔ اس وحدتِ تاثر و فکر کے باوجود ان کی غزلوں میں "نظمیت" پیدا نہیں ہونے پاتی اس لئے کہ وہ غزل کے کلاسیکی آرٹ کو برتنا جانتے ہیں ۔

انسان دوستی کا ایک مثالی تصور جس کی جڑیں انسانوں کی زمین اور شاعر کے دل میں پیوست ہیں ۔ لہجے کا اعتماد اور موسیقی کی مردانہ لے، پرانی علامتوں اور استعاروں کا نئی قوت سے استعمال ان اشعار کی اہم خصوصیات ہیں ۔ ان خصوصیات کے پہلو بہ پہلو دو اور باتیں نمایاں ہیں ۔ ایک تو یہ کہ شاعر ہمیں کہیں یہ محسوس نہیں ہونے دیتا کہ اظہارِ خیال کے لئے شاعرانہ زبان کا التزام کیا گیا ہے ۔ عام طور پر غزل میں چمن کے ساتھ گل و لالہ، سرو و سمن، نسیم و شمیم، خزاں اور بہار کے الفاظ روایتی طور پر محض زبان کو شاعرانہ رنگ دینے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں ۔

خورشید الاسلام کہیں بھی یہ التزام نہیں برتتے، وہ روایتی زبان کو شاعری کے لئے لازمی سمجھنے کی بجائے نئے الفاظ کو بھی شعریت میں ڈھالنے اور پرانے الفاظ کو بھی نئے معنی اور نئی قوت کے ساتھ استعمال کرنے پر قادر ہیں ۔ ان کی غزلوں میں لہجے کی مردانگی، طنز کی تلخی اور انفرادیت کے بے محابا اظہار کے ساتھ ہی موسیقیت کی لہریں بھی آواز کے ارتعاش اور اتار چڑھاؤ کا ساتھ دیتی ہیں ۔ ان اشعار کو پڑھئے :-

یہ دیکھ کر کہ غمِ دو جہاں ہے رسمِ جہاں جو اہلِ غم تھے غمِ دو جہاں سے روٹھ گئے

تم صیرفیٔ طرۂ زرکار عزیزاں　　　میں حیرتیٔ زلفِ بتاں مجھ کو نہ چھیڑو

خورشید الاسلام کی نئی غزلیں ایسی ہیں جنھیں وحدتِ تاثر کی بنا پر نظم کہا جا سکتا ہے، لیکن مجھے اس سے بالکل بحث نہیں کہ ان کو نظم کہا جائے یا غزل، میں تو محض یہ کہنا چاہتا ہوں کہ غزلوں میں یقیناً زندگی کی حقیقت کے احساس کا ایسا اظہار ہے، جو صرف ایک جدید ذہن سے ممکن تھا۔ اس جدید ذہن کا زیادہ مکمل اظہار ان کی نظموں میں ہوتا ہے۔ سرِ راہے، دل، سوال، مجبوری، اندیشے، بے دماغی، تجربہ، ویرانی، آرزو، وجود، یہ تمام نظمیں کسی نہ کسی طرح پرانی ہیئت کی پابند ہیں۔ مگر جدید ذہن اپنی تمام پیچیدگی اور تہ داری کے ساتھ اس پابندی میں بھی نمایاں ہے، دوسری نظمیں مثلاً بندگی، اجنبی، اجنبی سے، خیر و شر، ایک تاثر، آدمی، انقلاب، نئی دنیا اور پیاس ہیئت کے لحاظ سے بھی جدید ہیں اور اندازِ بیان میں بھی روایتوں کو توڑنے کا جذبہ محسوس ہوتا ہے مگر اس انحراف میں بھی ایک کلاسیکی آہنگ ملتا ہے۔ پابند نظموں میں سرِ راہے، آرزو، وجود اور مجبوری نئے ذہن کے تجربات اور محسوسات کی پیچیدگی اور شدت کو بڑی کامیابی سے پیش کرتی ہیں۔ ان نظموں میں جہاں زندگی پر اعتماد، حسن اور خیر سے محبت کا احساس پیدا ہوتا ہے، وہیں زندگی اپنی ساری بوقلمونیوں کے ساتھ نظر کے سامنے بھی آ جاتی ہے —— "سرِ راہے" میں جو مرکزی خیال ہے وہ ...... سے پہلے تصور میں نہیں آ سکتا تھا۔ لیکن اس نظم میں ایک لفظ اور ایک ترکیب بھی ایسی نہیں ہے جس کو خیال کی جدت ... برطرف ہو کر پرانے سے پرانا ذہن جو شاعری کی روایتی زبان کا خوگر ہو قبول نہ کر سکے۔ ان کی ایک نظم "سوال بھی ہے" یہ سچ ہے کہ اس میں وہ اپنے خیال کو زیادہ پھیلا نہیں سکے ہیں۔ لیکن وہ زبان اور اندازِ بیان کی کلاسیکی آبرو کو قائم رکھتے ہوئے کم سے کم اتنا تو کر ہی گزرے ہیں کہ اپنے دور کی، جو مجسم سوال ہے، صدقِ دل کے ساتھ نمایندگی کریں۔ ان کی جدید تر نظموں میں یہی سوالیہ علامت ایک زاویۂ فکر بن گئی ہے۔ جس میں موجودہ سماجی اور معاشی، روحانی اور مذہبی اقدار کی طرف سے بے اطمینانی کا ... ہے، اور اس روحانی اور ذہنی ناآسودگی کا اظہار بھی جو ہمارے معاشرے میں روشنیِ طبع کے امانت داروں کو برداشت کرنی ... ہے، ان کی ایک نظم "پیاس" ہے جو کافی روشناس ہو چکی ہے۔ ...... لوگ اس کو کیوں پسند کرتے ہیں، میں نہیں جانتا لیکن مجھے یہ نظم اس لئے وقیع معلوم ہوتی ہے کہ تصور اور میلان کے اعتبار سے یہ بالکل نئے دور کی پیچیدہ نفسیات کی نمایندگی کرتی ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ اس بات کا احساس بھی دلاتی ہے کہ شاعر نے زندہ ماضی کی روایتوں سے اپنا رشتہ نہیں توڑا ہے۔

خورشید الاسلام کی بیشتر نظمیں فکر انگیز ہیں اور ان میں کوئی نظم ایسی نہیں جس میں کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ معانی سمٹ کر مرکز پر نہ آ گئے ہوں، یہ نظمیں باوجود اختصار کے ہم کو بلیغ اشارے دے جاتی ہیں، لیکن ان میں کوئی نظم ایسی نہیں جس میں انھوں نے زبان کے ساتھ زیادتی یا توڑ مروڑ کیا ہے جو نئی نسل کے اکثر نوجوان اپنی خودسری میں اپنے لئے باعثِ فخر سمجھتے ہیں۔ مجھے خورشید الاسلام کی شاعری اپنی طرف اس لئے متوجہ کرتی ہے کہ وہ قدامت پرستی کے دشمن ہوتے ہوئے بھی اپنی ثقافتی میراث کو ہمیشہ ملحوظ رکھتے ہیں، میں اپنے مطلب کو واضح کرنے کے لئے ان کے چند متفرق اشعار یہاں درج کرنا چاہتا ہوں، جن میں ہر شعر اپنی جگہ ایک مکمل مضمون ہے :-

آتی ہے اسی موج سے دریا میں روانی　　　جس موج کی تقدیر میں ساحل نہیں ہوتا

ہم رقص بہ اندازۂ انجام کریں گے　　　بے نام عبادت سحر و شام کریں گے

عیشِ پرویز کی بیداد رہے گی کب تک　　　کاوشِ محنتِ فرہاد رہے گی کب تک

تیرا پھیکا سا تبسم بھی ہے میخانہ بدوش　　　میری آنکھوں کا لہو بھی کس قدر بے رنگ ہے

دیکھا انھیں قریب سے ہم نے تو رو دیئے　　　جن بستیوں کو آگ لگانے چلے تھے ہم

یارِ دنیا کے سانچے میں ڈھلتے رہے شمع خاموش تھے ہم پگھلتے رہے　　　اپنی تنہا روی، اپنا سوزِ دروں، ہم بھی دنیا میں اک ماجرا ہو گئے

کچھ تو ہو جس کے فیض سے دل کو ہو تابِ تب ہم　　　کوئی خیال، کوئی خواب، کوئی خدا، کوئی صنم
وہ سادہ دل ہیں کہ غیروں کو راز داں جانا　　　وہ بدگماں ہیں کہ ہر راز داں سے روٹھ گئے
وجودِ آدمی سے پیشتر ہی　　　سرِ آدم قلم ہونے لگا ہے
بہ شکلِ قامتِ آدم، بطرزِ رقصِ پری　　　ہمارے سر پہ قیامت بھی کیا جواں گزری
تجھ پہ کیا گزری کہ باتیں عاشقاں کہنے لگا　　　یعنی ہم پردہ تری مشقِ ستم ہوتی رہی
شمع جلتی ہے تو پروانوں کا آتا ہے خیال　　　اور بجھتی ہے تو بجھنے پہ ملال آتا ہے

خدا ہے شاہد کہ زندگی میں وہ سجدہائے غمِ محبت
قضا ہوئے تھے جو گاہ گاہے بہ شرطِ فرصت ادا کئے ہیں

یاں کفر و دیں کے جاننے والوں سے کیا غرض　　　یاں کفر و دیں کے ماننے والوں سے عشق ہے
ہماری خود نگری کی حکایتیں ہیں لطیف　　　گزر گئی ہیں زمینوں کو آسماں کہتے
کوئی فریب تراشو، کوئی چراغ جلاؤ　　　یہ ایک رات کسی طور سے بسر کر جاؤ
ویرانیوں نے بڑھ کے گلے سے لگا لیا　　　لے کر دلوں میں کتنے خزانے چلے تھے ہم

داغ دھل گئے اب تو، درد میں کمی سی ہے
زندگی نہ جانے کیوں پھر بھی اجنبی سی ہے

یہ اشعار ایسے نہیں ہیں جن پر شاعروں کی صحبت میں واہ واہ کی جائے یا سرسری طور پر ان کو سنا کر یا ان پر نظر ڈال کر رہ جایا جائے۔ شاعری کا فن نیم اظہار کا فن ہے اور جب تک اس کی گویائی میں اس کے سکوت کی بلاغت کو بھی شامل نہ کر لیا جائے اس کے شعر کی پوری فکری کائنات کو سمجھنا مشکل ہے، شاعر خود سوچ سمجھ کر نیم سکوت اور نیم گویائی میں اپنی بات کہتا ہے۔ اور سوچ سمجھ کر ہی اس کے اشعار کی معنوی دنیا تک پہونچا جا سکتا ہے۔ یہ اسی شاعر کی خصوصیت ہو سکتی ہے۔ جو اگر شاعر سے زیادہ نہیں تو شاعر کے ساتھ ساتھ ناقد بھی ہو۔ اور اس کی نظر اس کے دور تک کے مختلف شعری اکتسابات پر گہری ہو۔

اس دور میں اگر کوئی شخص تنقید و تخلیق دونوں میں ایسی چیزیں پیدا کر رہا ہے جو نہ صرف فنی اعتبار سے وقت اور وزن رکھتی ہیں، بلکہ اپنے اندر ایسی فکری اور جمالیاتی کیفیتیں بھی رکھتی ہیں جو ہماری توجہ کو اپنی طرف مایل کئے بغیر نہ رہیں تو ہمیں اس کا احترام کرنا چاہئے۔ خورشید الاسلام تنقید میں تو ایک خاص مرتبہ رکھتے ہی ہیں، لیکن ان کی شاعری بھی ایسی نہیں جس کی طرف سے سوچنے والے ذہن بے اعتنائی برت سکیں، آخر میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ خورشید الاسلام کی شاعری کی کمیت پر نہیں جانا چاہئے۔ اس کی کیفیت پر نظر رکھنی ضروری ہے نئے معانی کی دریافت، پرانے معانی کی توضیح، قدیم اور جدید کا خوشگوار توازن، تجربات کا تنوع مسایل کی ساری پیچیدگیوں، گہرا شعور، ایجاز و اختصار اور ایک تازہ و منفرد اسلوب اُن کی شاعری کے امتیازی نشان ہیں۔

تنقید کے ساتھ ساتھ شاعری بھی ان سے مزید اضافوں کا تقاضا کر رہی ہے۔

ابن مروان اموی کے عہد کا ایک دینار

(متحف فریر ہال کراچی میں)

(نیاز فتحپوری)

اس مرتبہ کراچی میں جناب ممتاز حسین صاحب سکریٹری پلاننگ کی عنایت سے انھیں کی معیت میں مجھے فریر ہال میوزیم دیکھنے کا بھی موقع ملا، جس میں قدیم آثاری ظروف و نقوش اور نادر مخطوطات کا بڑا اچھا ذخیرہ موجود ہے۔ اس وقت میرا مقصود یہاں کے تمام نوادر کی تفصیل بیان کرنا نہیں بلکہ صرف اس دینار پر گفتگو کرنا ہے جو ابن مروان کے زمانہ کا بڑا نادر سکہ ہے۔

کیٹلاگ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن مروان کے عہد کے دو دینار وہاں موجود ہیں۔ ایک پر ۷۲ھ منقوش ہے اور دوسرے پر ۷۴ھ۔

پہلا دینار میں نے نہیں دیکھا، لیکن کٹلاگ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں ایک طرف بازنطینی فرمانروا ہرقلس اور اسکے دو بیٹوں کی صورت منقوش ہے، دوسری طرف صلیب کا عمودی نشان ہے لیکن اس کے بازو نہیں ہیں، اور کلمہ بھی منقوش ہے۔

دوسرا دینار جسے میں نے دیکھا وہ ۷۴ھ کا ہے، اس کے ایک رخ پر عربی لباس میں خلیفہ کا قد آدم نقش نظر آتا ہے، دوسرے رخ پر بغیر بازو کی صلیب ہے اور اس میں کلمہ منقوش نہیں، یہ دینار دمشق میں مسکوک ہوا تھا۔ اگر کٹلاگ کے یہ اندراجات صحیح ہیں (اور ان کے غیر صحیح ہونے کی کوئی وجہ نہیں) تو میں سمجھتا ہوں کہ اسلامی عہد اور خصوصیت کے ساتھ عہد ابن مروان کے سکوں کے سلسلہ میں عجیب و غریب دریافت ہے۔

دینار اور درہم کے متعلق عوام کا خیال یہ ہے کہ یہ دونوں نام عربوں اور مسلمانوں کے وضع کئے ہوئے ہیں۔ حالانکہ یہ نام بہت قدیم ہیں۔ درہم دراصل وہی ہے جسے فارسی میں درم کہتے تھے اور جس کا چلن عربوں میں زمانۂ قدیم سے چلا آرہا تھا۔ دینار لاطینی لفظ Denarius سے لیا گیا ہے، یہ دراصل چاندی کا سکہ تھا جو وزن میں ایک رطل یا Litra کا ہوتا تھا بعد کو جب اسے سونے کے سکے میں تبدیل کیا گیا تو اس کا نام Denarius Aureus[1] ہوگیا۔ یہ بازنطینی نام پہلے اہل سریان نے اختیار کیا اور پھر ان سے عربوں نے لے لیا۔ سورۂ آل عمران کی آیت ۷۴ میں بھی یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے:-

(ان تامنہ بدینار لا یؤدہ الیک)۔ الغرض درہم و دینار بہت قدیم نام ہیں جو فارسی و لاطینی سے عربی میں آئے اور اسی نام سے وہ عہد اسلامی میں بھی رائج و مسکوک ہوئے۔

ظہور اسلام سے قبل عربوں کا کوئی سکہ ان کا اپنا موجود نہ تھا اور ان کا تمام لین دین کسرے و قیصر ہی کے سکوں میں ہوتا تھا جنھیں

---

[1] لاطینی زبان میں سونے کو Aureum کہتے ہیں۔

وہ درہم و دینار کہتے تھے، البتہ یہ ضرور تھا کہ معاملات میں وہ بہ نسبت فارسی سکوں کے رومی سکوں کو زیادہ پسند کرتے تھے۔

ظہورِ اسلام کے بعد جب دولتِ اسلامی کی بنیاد پڑی اور ان کے تمدن نے ترقی کی تو انھیں یہ بات پسند نہ آئی کہ سکوں کے باب میں وہ روم و فارس کے محتاج رہیں اور خود اپنے سکے مسکوک کرنے کا خیال پیدا ہوا۔

سب سے پہلا سکہ عہدِ اسلام کا غالباً وہ ہے جسے ۱۵ھ میں خالد بن ولید (سیف اللہ) نے خلافت حضرت عمر کے زمانہ میں طبریہ میں مسکوک کرایا تھا، یہ بالکل رومی دینار کی نقل تھی، یہاں تک کہ اس میں رومی صلیب، تاج اور عصاء شاہی بھی منقوش تھے۔ دوسرے رخ پر البتہ خالد کا نام درج تھا، لیکن یونانی حروف میں اس طرح: X A V E D Boe
ڈاکٹر مولر (جرمن مورخ) نے لفظ BOU کے متعلق اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ خالد ابن ولید کی کنیت "ابوسلیمان" کا پہلا ٹکڑا ہے۔ مولر نے ایک اور دینار کا بھی ذکر کیا ہے جو بالکل فارسی دینار کی نقل ہے سوا اس کے کہ اس میں معاویہ بھی منقوش ہے۔

اسی طرح حضرت عمر کے زمانہ میں جو سب سے پہلا سکہ ۱۸ھ میں مسکوک ہوا تھا وہ بھی بالکل کسروی سکہ کی نقل تھی، لیکن ان میں سے بعض پر "الحمد للہ محمد رسول اللہ" بعض پر "لا الہ الا ہو" اور بعض پر لفظ عمر بھی منقوش تھا۔ دمیری نے بھی حیات الحیوان میں عہد حضرت عمر کے ایک سکہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت عمر کے حکم سے "راس البغل" نامی ایک یہودی نے کسروی سکے مسکوک کئے جن پر شاہ فارس کی صورت منقوش تھی اور اس کے نیچے فارسی خط میں "نوش خور" درج تھا۔

جودت پاشا نے عہدِ خلفاء راشدین اور امراء ما بعد کے جن سکوں کا ذکر کیا ہے، ان میں ایک سکہ ۲۸ھ کا ہے جو طبرستان کے قصبۂ سہرک میں مسکوک ہوا تھا اور جس کے حاشیہ پر "بسم اللہ ربی" خط کوفی میں منقوش تھا۔ دوسرا سکہ ۳۸ھ کا ہے اور اس پر بھی یہی عبارت درج ہے۔ تیسرا سکہ ۶۱ھ کا ہے جو یزد میں مسکوک ہوا تھا اور جس کے حاشیہ پر "عبداللہ بن الزبیر امیر المومنین" پہلوی خط میں منقوش تھا۔

اسحاق ٹیلر نے اپنی کتاب Alphabet میں لکھا ہے کہ مسلم خلفاء میں اپنے مخصوص سکے طیار کرانے کا خیال ۴۱ھ ہی میں پیدا ہو چلا تھا، اس سلسلہ میں اس نے عہدِ معاویہ کے بھی ایک سکہ کا نقش دیا ہے جس میں ایک طرف معاویہ کی قدِ آدم تصویر ہے (تلوار لئے ہوئے) اور حاشیہ پر "محمد رسول اللہ" درج ہے، دوسرے رخ پر ایلیا اور فلسطین منقوش ہے جس سے مراد یہ ہے کہ یہ سکہ ان مقامات میں مسکوک ہوا اور ان کے درمیان "M" منقوش ہے جو یونانی میں ہندسہ ۴۰ کی جگہ لکھا جاتا ہے، اس سے مراد غالباً اس کی قیمت کی تعیین ہے نقرئی یا برنجی سکوں میں۔

الغرض ظہور اسلام کے بعد نصف صدی یا اس سے کچھ زاید زمانہ تک بہ ادنیٰ تغیر فارسی و رومی سکوں ہی کی نقل جاری رہی یہاں تک کہ ان کے تصویری نقوش بھی بدستور قایم رکھے گئے۔

عبدالملک ابن مروان نے اپنے عہدِ خلافت میں متعدد اصلاحات کیں، ایک یہ کہ قبطی، یونانی، فارسی زبانوں کو جو مصر، شام، و عراق میں رائج تھیں منسوخ کر کے عربی کو قومی زبان قرار دیا اور اسی زبان میں تمام دفاتر کا کام ہونے لگا۔ یہ ۸۱ھ کی بات ہے۔

دوسری اصلاح اس نے یہ کی کہ رومی اور فارسی سکوں کی نقل ترک کر دی اور ان سکوں کے نقوش بدل کر عربی طرز کے سکے مسکوک کرائے۔

اس سلسلہ میں ایک بڑا دلچسپ واقعہ دمیری نے یہ بیان کیا ہے کہ جب ابن مروان نے رومی نقوش کو مٹا کر عربی نقوش کے سکے رائج کرنا چاہے تو حکومت رومہ پر یہ امر بہت شاق گزرا اور اس نے کہلا بھیجا کہ آیندہ وہ رومی سکوں پر رسول اللہ کی

شان میں توہین آمیز فقرے منقوش کرائے گا۔ یہ سُن کر ابن مروان بہت متردد ہوا اور لوگوں سے مشورہ کیا کہ اس باب میں کیا طرزِ عمل اختیار کیا جائے۔ ایک شخص نے مشورہ دیا کہ امام محمد باقر کو مدینہ سے طلب کر کے ان کی رائے حاصل کی جائے۔ ہر چند ابن مروان کو یہ بات پسند نہ تھی کہ وہ بنو ہاشم کے کسی سردار یا امام سے جو اس کے حریف و مخالف تھے، مدد چاہے، لیکن اس نے مجبور ہو کر یہ بھی منظور کر لیا اور اپنے عامل مدینہ کو کہلا بھیجا کہ انھیں ایک لاکھ درہم دے کر نہایت عزت و احترام کے ساتھ دمشق بھیج دے۔ جب یہ دمشق پہونچے اور ابن مروان نے یہ مسئلہ پیش کیا تو آپ نے فرمایا کہ "فکر کی بات نہیں اور اسی وقت کسی کاریگر کو بلا کر نئے درہم و دینار کا ٹھپّہ طیار کرایا جس میں دینار رومی کے نقوش کو محو کر کے کلمۂ توحید اور توصیف نبوی کے کلمات نقش کرائے، حاشیہ پر سن و مقام منقوش کیا اور درہم و دینار کا وزن بھی دس مثقال اور سات مثقال متعین کر دیا۔ اس کے بعد ابن مروان نے یہی نئے درہم و دینار مسکوک کرا کے تمام ملک میں پھیلا دئے اور عام حکم جاری کر دیا کہ اگر کسی نے ان سکوں کے علاوہ کوئی اور سکہ استعمال کیا تو قتل کا مستوجب ہوگا۔ اور اسی وقت سے رومی سکوں کا چلن مسلمانوں میں ختم ہو گیا۔ اس کے بعد جتنے سکے مسلمانوں میں جاری ہوئے وہ سب رومی نشانات سے خالی تھے اور ان پر صرف کلمات توحید وغیرہ ہی منقوش ہوتے تھے۔

ان تصریحات کے بعد یہ امر پوری طرح متحقق ہو جاتا ہے کہ عبدالملک بن مروان نے اپنے عہد میں سکہ کی صورت بدل دی تھی اور رومی سکہ کی اشاعت اس نے بند کر دی تھی۔ عبدالملک کا زمانۂ حکومت ۶۵ھ سے شروع ہو کر ۸۶ھ میں ختم ہوتا ہے لیکن اس ۲۱ سال کی مدت میں وہ برابر جنگ ہی میں مصروف رہا اور چین سے بیٹھنا اسے کبھی نصیب نہ ہوا۔ جس وقت ذمّہ عنانِ حکومت ہاتھ میں لی ایک طرف بازنطینی حکومت اس سے برسر پرخاش تھی اور دوسری طرف خود مکہ میں عبداللہ ابن زبیر سے بگڑی اُلجھی ہوئی تھی جنھوں نے ایک متوازی حکومت علحدہ قایم کر لی تھی۔ کوفہ میں مختار بن ابی عبید حمایت علویین میں مصروف آرا تھا۔ بہرحال اسکا عہد بڑا پر آشوب عہد تھا اور سکوں کے اصلاح کی فرصت اسے جلد نصیب نہ ہوئی ہوگی۔

[illegible]ھ کے جس سکہ کا ذکر کیٹلاگ میں کیا گیا ہے وہ یقیناً اس وقت کا ہے جب ابن مروان نے سکہ سازی کی اصلاح شروع نہ کی تھی کیونکہ اس میں ہرقلس کی تصویر منقوش ہے اور صلیب بھی موجود ہے، رہا اس میں کلمہ کا منقوش ہونا سو یہ کوئی نئی بات نہیں اس سے پہلے بھی کسروی اور فارسی سکوں پر کلمہ منقوش کر دیا جاتا تھا۔ اب رہا دوسرا دینار جو [illegible]ھ میں مسکوک کیا گیا تھا اور جس میں ایک طرف عرب سردار کی تصویر منقوش ہے اور دوسری طرف صلیب کی، سو یہ بھی یقیناً اصلاح سے پہلے کا ہے۔ اصلاح کے بعد کا سب سے پہلا سکہ وہ ہے جس کی تصویر دائرۃ المعارف الاسلامیہ نے دی ہے اس پر "اللہ احد اللہ الصمد لم یلد ولم یولد" منقوش ہے۔ یہ سکہ [illegible]ھ میں مسکوک ہوا تھا۔ انسائکلوپیڈیا برٹانکا میں بھی عہد ابن مروان کے درہم و دینار کا ذکر پایا جاتا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے تمام سکوں میں کلمہ یا کوئی عربی عبارت اس قسم کی ضرور منقوش رہتی تھی۔ "انسائکلوپیڈیا آف رلیجنس اینڈ ایتھکس" کا بیان ہے کہ شام کی فتح کے بعد عہدِ خلفاء میں اول اول تو کسروی اور بازنطینی سکوں ہی کا چلن رہا جن پر فارس و روم کے بادشاہوں کی تصویریں ہوتی تھیں اور رومی سکوں میں صلیب بھی، لیکن ان پر کلمہ یا کوئی اور عربی عبارت بھی ضرور منقوش ہوتی تھی، اسکے بعد شاہان روم و فارس کی جگہ خلیفہ کی تصویر منقوش ہونے لگی اور صلیب کے بازو اڑا کر اسے صرف ایک ستون کی صورت میں بدل دیا جس کے سرے پر ایک مدور نقش گنبد کی طرح ہوتا تھا۔ لین پول نے بھی اپنی کتاب "Coins & Medals" میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس کی تصویر بھی دیدی ہے جس کے حاشیہ پر کچھ عربی عبارت منقوش ہے اور لفظ بسم اللہ صاف پڑھا جاتا ہے، یہ سکہ [illegible]ھ یا [illegible]ھ کا ہے۔ لین پول نے اس کے ایک اور سکہ کی تصویر دی ہے جس میں کوئی تصویر منقوش نہیں ہے اور دونوں رخ پر کلمہ وغیرہ درج ہیں۔ ان بیانات کے مطالعہ کے بعد ایک یہ بات تو قطعی طور پر کہی جا سکتی ہے کہ مسلم سکوں میں سب سے پہلے ابن مروان نے فارسی اور رومی سکوں کا طرز بدل کر عربی طرز قایم کیا اور دوسرے یہ کہ اس کی تکمیل [illegible]ھ میں ہوئی تھی۔ اور متحف فرید ہال کے دونوں دینار جن پر [illegible]ھ اور [illegible]ھ منقوش ہے یقیناً عہد اصلاح سے قبل کے ہیں اور بڑی تاریخی اہمیت رکھتے ہیں۔

باب الاستفسار

(۱)

عربوں میں لڑکی کو زندہ دفن کردینے کی رسم

(سید فضل الرحمان یحییٰ - دھاراوی)

قرآن مجید کی ایک آیت ہے :- "واذا الموءدۃ سئلت - بای ذنب قتلت"۔ جس کے معنی مفسرین قرآن نے یہ کئے ہیں کہ "جب زندہ گاڑی جانے والی لڑکی سے سوال کیا جائے گا کہ وہ کس گناہ کے بدلہ میں قتل کی گئی"۔ یہ ترجمہ میری سمجھ میں نہیں آیا کیونکہ عرب میں کوئی لڑکی اپنی خوشی سے تو زندہ دفن نہیں ہو جاتی تھی، اس سے اس گناہ کی بازپرس کی جائے بلکہ یہ گناہ تو اس کے والدین کرتے تھے اور انھیں سے اس کی بازپرس ہونی چاہئے۔ ازراہ کرم اس باب میں اپنی رائے سے مطلع فرمایئے اور زحمت نہ ہو تو عربوں کی اس رسم دختر کشی پر بھی روشنی ڈالئے کہ اس کے اسباب کیا تھے اور والدین کا جذبۂ محبت کیونکر اپنی اولاد کو زندہ دفن کرنے کی اجازت دیتا تھا۔

(نگار) آپ نے بالکل درست فرمایا کہ عام طور پر مترجمین نے اس آیت کا یہی ترجمہ کیا ہے اور لفظی ترجمہ یہی ہوتا ہے، لیکن بہ لحاظ مفہوم ترجمہ یوں ہونا چاہئے کہ "جب زندہ گاڑی جانے والی لڑکی کے بابت سوال کیا جائے گا کہ اسے کس گناہ کی سزا میں قتل کیا گیا"۔ یہاں سئلت کے بعد عنہا مقدر ہے۔

آپ کے استفسار کا دوسرا حصہ زیادہ تفصیل چاہتا ہے۔ تاہم مختصراً عرض کرتا ہوں :-

یہ بالکل درست ہے کہ عہد جاہلیت میں عربوں کا دستور تھا کہ وہ اپنی لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ لیکن یہ دستور نہ قدیم تھا اور نہ بہت عام۔ اسلام سے کچھ زمانہ پیشتر اس کا رواج غالباً قبیلۂ بنی تمیم سے شروع ہوا اس کا آغاز کیونکر ہوا۔ اس کا قصہ مبرد نے یوں بیان کیا ہے کہ قبیلۂ بنی تمیم، حیرہ کے فرمانروا (نعمان) کا باجگزار تھا، اتفاق سے ایک سال وہ جزیہ ادا نہ کر سکا تو نعمان نے اس قبیلہ کے بہت سے مویشی اور متعدد لڑکیاں پکڑ لیں۔ جب بنی تمیم والوں نے اپنے مال ومتاع اور لڑکیوں کی واپسی کا مطالبہ کیا، تو نعمان نے کہا کہ "مال تو میں دوں گا نہیں لیکن جو لڑکیاں خوشی سے جانا چاہیں انھیں تم لے جا سکتے ہو"۔ چنانچہ اکثر لڑکیاں جانے پر راضی ہو گئیں، لیکن قیس بن عاصم کی لڑکی نے جسے یہاں ایک شخص عمرو بن المشمرج سے محبت ہو گئی تھی، جانے سے انکار کر دیا یہ بات قیس کو بڑی ناگوار گزری اور اس نے عہد کر لیا کہ اب اگر کوئی لڑکی میرے گھر میں پیدا ہوئی تو میں اسے قتل کر دوں گا، چنانچہ اس نے اس پر عمل بھی شروع کر دیا اور اس کا تتبع دوسرے افراد قبیلہ نے بھی کیا۔

یہ روایت مبرد نے اغانی سے لی ہے لیکن اس کی بنا پر یہ فیصلہ کرنا "قتل بنات" کا رواج قبیلۂ بنی تمیم ہی سے شروع ہوا درست نہیں، کیونکہ یہ رواج دوسرے قبیلوں (مثلاً قبیلۂ مضر و خزاعہ) میں بھی پایا جاتا تھا اور حجاز میں عام تھا،

زیادہ ترسبب ہوتا تھا کہ لڑکی پیدا ہوتے ہی اسے ہلاک کر دیتے تھے، لیکن ستم کی بات یہ ہے کہ یہ خدمت خود باپ نہ انجام نہ دیتا تھا بلکہ ماں کے سپرد کر دیتا تھا۔ لڑکی پیدا ہوتے ہی باپ کہیں دور باہر چلا جاتا تھا اور اپنی بیوی سے کہہ جاتا تھا کہ جب میں لوٹوں تو لڑکی مجھے نظر نہ آئے اور وہ غریب مجبوراً اسے زندہ گاڑ آتی تھی۔ بلکہ بعض مرد جب شادی کرتے تھے تو عورت سے یہ عہد لے لیتے تھے کہ اگر اس کے بطن سے لڑکی پیدا ہوئی تو وہ خود ہی اسے زندہ دفن بھی کر دے گی۔

ظہور اسلام کے بعد بہت سے عرب قبایل نے اس رسم کو ترک کر دیا لیکن بنی تمیم عرصہ تک اسپر قایم رہے۔

جیسا کہ میں نے ابھی ظاہر کیا کہ یہ رسم وہاں عام نہ تھی اور ظہور اسلام سے پہلے بھی بعض عقل و محبت والے اس کے مخالف تھے چنانچہ معصعہ بن ناجیہ نومولود لڑکیوں کو قیمت دیکر خرید لیتا تھا اور انھیں ہلاک نہ ہونے دیتا تھا، اسی طرح فرزدق شاعر کے داداکے متعلق مشہور ہے کہ اس نے چار سو لڑکیوں کی جان بچائی۔

اب رہا یہ سوال کہ یہ رواج وہاں کیوں قایم ہوا، سو اس کا سبب عام طور پر یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ان کی غیرت اس بات کی اجازت نہ دیتی تھی کہ وہ اپنی لڑکیوں کو کسی دوسرے کے سپرد کر دیں اور یہ بات ایک حد تک درست بھی ہے، کیونکہ غیرت کے معاملہ میں عرب مرد اور عورت دونوں بہت سخت تھے، لیکن اس کا یہی ایک سبب نہ تھا بلکہ کچھ اور بھی تھے، مثلاً فقر و فاقہ یا معاشی بدحالی جو اس کی اجازت نہ دیتی تھی کہ وہ اپنے کنبہ کو بڑھائیں۔ اس کا ثبوت خود کلام مجید سے بھی ملتا ہے، ارشاد ہوتا ہے:-

"لا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق نحن نرزقھم وایاکم"۔ (افلاس کے ڈر سے اپنی اولاد کو ہلاک نہ کرو، کیونکہ انھیں اور تمھیں رزق پہونچانے والے ہم ہیں)۔

تیسرا سبب جذبۂ دینی تھا یعنی مشرکین عرب سمجھتے تھے کہ اولاد کی قربانی سے وہ اپنے بتوں کو خوش رکھ سکیں گے، چنانچہ وہ لڑکیاں جن کی قربانی مقصود ہوتی تھی، فوراً ہلاک نہیں کی جاتی تھیں بلکہ چھ سال تک ان کی پرورش کر لی جاتی تھی اور پھر ان کی قربانی ہوتی تھی۔ بعض صورتوں میں اولاد نرینہ کو بھی قربانگاہ پر ذبح کر دیا جاتا تھا، چنانچہ قرآن پاک کی سورۂ "الانعام" میں ارشاد ہوتا ہے:-

"وکذلک زین لکثیر من المشرکین قتل اولادھم شرکاؤھم لیردوھم ولیلبسوا علیھم دینھم"۔
(یعنی اسی طرح بہت سے مشرکین کا خیال ہے کہ ان کے معبودوں نے قتل اولاد کو مستحسن قرار دیا ہے)

---

(۲)

بطالسہ ——— عمالقہ

(جناب لطف اللہ صاحب - کریم نگر)

"تاریخ کی کتابوں میں بسلسلۂ تقسیم اقوام، بطالسہ اور عمالقہ کا بھی ذکر آتا ہے۔ از راہِ کرم مطلع فرمایئے کہ یہ قومیں کون تھیں اور کہاں پائی جاتی تھیں۔

(نگار) بطالسہ: ۳۰۵ قبل مسیح سے ۳۰ قبل مسیح (یعنی تقریباً پونے تین سو سال) تک مصر کے ۱۶ فرمانرواؤں کا عہد، عہد بطالسہ کہلاتا ہے، کیونکہ اس کے بانی کا نام Ptolemee تھا (جسے عربی میں بطلیموس کہتے ہیں) اور ان تمام فرمانرواؤں کا

نام یا لقب بطلیموس ہی تھا۔ (بطالسہ جمع ہے بطلیموس کی جس میں میم کو حذف کر دیا گیا ہے)

اس خاندان کا مورث اعلیٰ "Ptolemee Soter" ابن راغوس تھا (۳۶۷-۲۸۲ ق-م)۔ یہ اسکندر اعظم کا ایک فوجی سردار تھا جس نے اسکندریہ کو ترقی دی اور ایک بڑا کتب خانہ وہاں قایم کیا۔

وہ بطلیموس جو ہیئت و جغرافیہ کا ماہر تھا اور جس کی کتاب مجسطی کا ترجمہ عرصہ تک عربی کے درس نظامی میں شامل رہا (اور اب بھی شاید بعض قدیم عربی مدارس میں رائج ہو)، ان سے علیحدہ اور ایک شخص تھا جس نے ۱۶۸ء میں بمقام اسکندریہ وفات پائی۔

عمالقہ = اس سے مراد عہد عتیق کی وہ قوم ہے جس کا ذکر بائبل میں پایا جاتا ہے۔ یہ کس نسل سے تعلق رکھتے تھے، اس کی تحقیق نہیں ہو سکی، بعض ہود کی نسل سے بتاتے ہیں، بعض کے نزدیک طسم، جدیس اور ثمود وغیرہ قدیم اقوام عرب کی طرح وہ بھی عرب ہی کی ایک قوم تھی۔ عربوں کا کہنا ہے کہ جب برج بابل کی تعمیر کے وقت زبان میں اختلاف پیدا ہوا تو خدا نے عمالقہ کو عربی زبان سکھائی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ان کو بڑی قدیم قوم قرار دیتے ہیں۔ اور علاوہ افغانیوں، فلسطینیوں کے فراعنۂ مصر کو بھی انھیں میں شمار کرتے ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ یہ قوم حجاز میں بھی آباد تھی اور حضرت موسیٰ نے انھیں کو یثرب سے نکالنے کے لئے اسرائیلیوں کی ایک جماعت مامور کی تھی۔ لیکن اس وقت تاریخ کی کتابوں میں جہاں کہیں عمالقہ مصر کا ذکر آتا ہے تو اس سے مراد فراعنۂ مصر ہی ہوتے ہیں۔

قصاص کی کرسی

(نیاز فتحپوری)

امریکہ میں قاتل کا قصاص یوں ہوتا ہے کہ اسے ایک کرسی پر بٹھا دیا جاتا ہے اور پھر برقی رو دوڑا کر اسے ہلاک کر دیتے ہیں۔
عام طور پر یہ خیال قائم کیا گیا ہے کہ ہلاکت کا یہ طریقہ نہایت اچھا ہے اور انسان کو بہت کم تکلیف ہوتی ہے، لیکن اس باب میں ایک افسانہ نویس، چارلس فرانسس پاٹر کا بیان پڑھئے جس نے ایک بار خود اس منظر کو دیکھا تھا۔

مجھ سے ایک اخبار کے نمایندہ نے کہا کہ "آج گیارہ بجے کرآوٹی کا قصاص ہونے والا ہے، چلو تمھیں نفسیات انسانی کے ایک خاص پہلو کے مطالعہ کا موقعہ ملے گا اور ممکن ہے کسی افسانہ میں تم اس سے کام لے سکو، لیکن ہمیں قیدخانہ میں ٹھیک نو بجے پہونچ جانا چاہیئے"۔

ہم لوگ ٹھیک نو بجے قیدخانہ کے دروازہ پر پہونچ گئے وہاں پچاس تماشائی اور موجود تھے، لیکن ان میں سے اکثر اخباروں کے نمایندے تھے۔ چونکہ دو گھنٹے باقی تھے، اس لئے یہ وقت باہم گراسی گفتگو میں بسر ہوا کہ قصاص کا بہترین طریقہ کیا ہو سکتا ہے، کوئی پھانسی کو بہتر سمجھتا تھا، کوئی زہریلی گیس کی رائے دیتا تھا اور کوئی بندوق کی۔ میرے لئے چونکہ یہ بالکل پہلا اتفاق ایسی صحبت میں شریک ہونے کا تھا، اس لئے خاموشی سے سن رہا تھا اور حیرت کر رہا تھا کہ ایسے دردناک موضوع پر یہ لوگ کیسے ٹھنڈے دل سے گفتگو کر رہے ہیں۔

جب وقت قریب آیا تو نمایندۂ اخبار نے جو میرے ساتھ آیا تھا کہا کہ "آؤ قریب کے کمرہ میں چلیں"۔ چنانچہ میں بھی سب کے ساتھ اندر داخل ہوا۔ یہاں پہونچ کر سب نے اپنی اپنی جیب سے وسکی کی بوتل نکالی اور مجھ سے بھی کہا کہ اس صحبت میں ان کا شریک ہوں۔ میں نے کہا کہ "میں شراب نہیں پیتا" ان میں سے ایک نے کہا کہ "اگر تم نہ پیوگے تو اپنے آپ کو قابو میں نہ رکھ سکوگے۔ ہم سب لوگ کیا احمق ہیں جو شراب پی کر قصاص دیکھنے جا رہے ہیں۔ وہاں کا منظر ہی ایسا ہوتا ہے کہ جب تک احساس کو کُند نہ بنا دیا جائے برداشت مشکل ہے"۔

میں نے کہا کہ "میں پورے حواس کے ساتھ اس کو دیکھنا چاہتا ہوں میں نہ پیوں گا"۔

تھوڑی دیر میں سپاہیوں کا ایک دستہ آیا اور ہم کو ایک قطار میں کھڑے ہو جانے کا حکم دیا تاکہ ہماری جامہ تلاشی لی جائے اس سے قبل کسی قصاص کے وقت کوئی نمایندۂ اخبار چھوٹا سا کیمرہ چھپا کر لے گیا تھا اور اس نے تصویر لے لی تھی اس لئے اب یہ احتیاط کی جاتی ہے کہ اندر جانے سے پہلے ہر شخص کے کپڑے دیکھ لئے جاتے ہیں۔

ہر چند یہ بات میری سمجھ میں نہیں آئی کہ جب قصاص کا پورا حال اخبارات میں لکھ کر شایع کیا جاتا ہے تو اس کی تصویر کی اشاعت میں کیا حرج ہے، تصویر دیکھ کر قدرتاً لوگوں کو اور عبرت حاصل ہونا چاہئے۔ بہرحال یہ موقعہ اس بحث و گفتگو کا نہ تھا۔ میں بھی سب کے ساتھ ایک قطار میں کھڑا ہو گیا اور جب سب کی جامہ تلاشی ہو چکی تو ہم لوگ یکے بعد دیگرے قصاص کے کمرے میں پہونچے۔ لیکن ایک رپورٹر کا رنگ سفید پڑ گیا اور وہ یہ کہکر واپس آیا کہ پچھلے قصاص میں میری حالت خراب ہو گئی تھی، میں باہر جاتا ہوں، تم جو کچھ دیکھنا مجھ سے زبانی کہہ دینا۔

اس کے بعد جو کچھ میں نے دیکھا، نہ اسے میں اپنے تاثرات کے لحاظ سے بیان کر سکتا ہوں اور نہ کبھی بھول سکتا ہوں، میں سمجھتا تھا

کہ اندر صرف ایک کرسی ہوگی جس پر قاتل بٹھادیا جائے گا اور آناً فاناً برقی رو سے اسے ہلاک کردیں گے۔ لیکن اندر پہونچ کر دیکھا کہ چاروں طرف پچاس کرسیاں بچھی ہوئی ہیں اور سامنے درمیان میں ایک بڑی کرسی مضبوط لکڑی کی رکھی ہوئی ہے اور کئی ایک تسمے چمڑے کے اس میں لٹک رہے ہیں۔

جب ہم لوگ بیٹھ گئے تو ایسا گہرا سکوت دفعتاً چھا گیا کہ میں نے اپنی عمر میں کبھی نہ دیکھا تھا۔ چند سکنڈ کے بعد پہلو کے کمرہ سے گارد کی حفاظت میں مجرم نمودار ہوا اور آہستہ آہستہ کرسی کی طرف بڑھا۔ میں اس وقت ایسا محسوس کررہا تھا، گویا خود موت آہستہ آہستہ قریب تر آتی جارہی ہے۔ ایک پادری بھی ساتھ تھا۔

مجرم کرسی کی طرف بڑھا از خود بغیر کسی حکم یا ہدایت کے کرسی پر بیٹھ گیا۔ میں نے زندگی کے ایسے نازک موقعوں پر بہت سے لوگوں کو حد درجہ مضطرب دیکھا ہے، لیکن اس شخص کے سکون کا عالم نہایت حیرتناک تھا۔ یہ معلوم ہوتا تھا کہ اپنے کسی فریضۂ زندگی کو ادا کررہا ہے۔

اس نے کرسی پر بیٹھتے ہی ہاتھ اُٹھاکر گارد کے سپاہیوں سے کہا کہ "خدا حافظ" اور اس کے بعد ہی نہایت تیزی سے اس کے ہاتھ پاؤں تسموں سے باندھے جانے لگے۔ اس کا جسم کسا جارہا تھا اور وہ خاموش نگاہیں نیچی کئے ہوئے بیٹھا ہوا تھا۔ جب سب کچھ ہوچکا تو اس نے جیلر سے کہا کہ "میں آپ کا بہت شکر گزار ہوں کہ آپ نے میرے ساتھ اچھا برتاؤ کیا۔ میری ماں کو میرا آخری سلام پہونچا دیا جائے"۔

اس کے بعد قصاص ہونے ہی والا تھا کہ اس نے جیلر سے کہا کہ داہنے پاؤں کا تسمہ ذرا ڈھیلا ہے، اسے کس دیا جائے، چنانچہ تسمہ کس دیا گیا اور اس کے بعد ہی فوراً سگنل دیدیا گیا۔

میں نے یہ تو دیکھا کہ کرسی کو غیر معمولی جھٹکا لگا، لیکن اس کے بعد جو کچھ نظر آیا وہ ناقابل بیان ہے۔ بجلی کی رو اس کے ایک ایک ریشہ میں دوڑ گئی اور جسم کی اینٹھن کا یہ عالم ہوا گویا کوئی بڑا قوی جانور ہے جو چمڑے کے تسموں سے کس دیا گیا ہے اور وہ انھیں توڑ کر نکل جانا چاہتا ہے۔ تسمے چرچرا رہے تھے، کرسی جھٹکے کھا رہی تھی اور ہم لوگ ایسا محسوس کررہے تھے کہ تسمے ٹوٹ کر یہ ہم پر جھپٹنے ہی والا ہے۔

برقی رو کے بعد دیگرے برابر دوڑائی جارہی تھی اور ہم لوگ ہر دفعہ اپنی کرسیوں پر پیچھے کی طرف ہٹ ہٹ جاتے تھے کہ کہیں یہ ہم پر نہ آگرے۔

ہم نے سنا تھا کہ اس طرح انسان کو کوئی تکلیف نہیں پہونچتی اور فوراً ہلاک ہوجاتا ہے، لیکن اس قصاص کو دیکھ کر معلوم ہوا کہ یہ سب غلط ہے۔ اس کی تکلیف کا یہ عالم تھا گویا اس کا ایک ایک ریشہ موت کا مقابلہ کررہا ہے اور موت ہر مرتبہ اپنی گرفت میں لاکر جھٹکے پر جھٹکے دے رہی ہے، جھنجھوڑ رہی ہے اس کے ساتھ ہی میں نے اس کے جسم سے پسینہ ٹپکتے دیکھا۔ گویا بجلی کے چولھے پر کسی انسان کو بھونا جارہا تھا اور اس کے جسم کا عرق نکل نکل کر لباس میں جذب ہورہا تھا اس کے بعد وہ ناقابل برداشت منظر سامنے آیا جس کے ڈر کی وجہ سے لوگ شرابیں پی پی کر یہاں آتے ہیں۔ یعنی ایسی بُو محسوس ہونے لگی جو گوشت جلنے کے بعد پیدا ہوتی ہے اور یہ چراہند ایسی تیز، ایسی متعفن اور اس قدر امتلا پیدا کرنے والی تھی کہ معاذاللہ!

ہر چند یہ منظر صرف پانچ منٹ سامنے رہا، لیکن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گھنٹوں گزر گئے۔ جب قصاص کے بعد اس کے جسم کو لاش کی گاڑی ڈال کر اسپتال پہونچایا جانے لگا، تو میں نے اسے پھر دیکھا۔ وہ بالکل پھول گیا تھا اور ایسا سرخ تھا گویا جسم کی کھال نکال لی گئی ہے۔

قصیدہ در مدح حضرت سرورِ کائنات

(محسن اعظم گڈھی)

نہ سوزشِ غمِ پنہاں نہ آہِ پُر تاثیر — نہ احتراز کا جذبہ نہ دید کی تدبیر
نہ شامِ غم کا تصور نہ صبح کا مژدہ — نہ بلبلوں کا ترانہ، نہ نالۂ شبگیر
نہ کوہ تھا نہ بیاباں نہ وادیٔ ایمن — نہ کوئی طالبِ جلوہ نہ خواہشِ تنویر
نہ باغ تھا نہ شجر تھا نہ پھول تھا نہ کلی — نہ سبزہ زار نہ صحرا نہ کوئی حُر نہ اسیر
نہ آسمان و زمیں تھے نہ شام تھی نہ سحر — نہ انقلاب زمانہ نہ گردشِ تقدیر
نہ فلسفہ تھا نہ منطق نہ قافیہ نہ عروض — نہ نحو و صرف، نہ حکمت نہ ہیئت و تفسیر
نہ جوئبار قصیدہ نہ تنگنائے غزل — نہ رسمِ خط کی ضرورت نہ حاجتِ تحریر
نہ شاعرانِ عرب تھے نہ نکتہ دانِ عجم — نہ گیسوئے رخِ معنٰی نہ لفظ کی تصویر
نہ طنطنہ نہ جلالت نہ صولت و سطوت — نہ بے اصول ترحّم نہ بے خطا تعزیر
نہ حرب و ضرب کا خطرہ نہ احتمالِ ستیز — نہ کوئی معرکہ آرا نہ صاحبِ شمشیر
نہ اندمالِ جراحت نہ اندفاعِ خلش — نہ آبِ خضر کا امکاں نہ نسخۂ اکسیر
نہ درد تھا نہ مداوا نہ ہوش تھا نہ جنوں — نہ لفظ کُن کا تصور نہ مقصدِ تعمیر
بھٹک رہا تھا اندھیرے میں کاروانِ وجود — کہ دفعتاً نظر آئی رسول کی تنویر
وہی رسول بنائے جو نفی کو اثبات — وہی رسول بدل دے عدم کی جو تقدیر
وہی رسول منور ہیں جس سے شمس و قمر — وہی رسول ستاروں کو جس نے دی تنویر
وہی رسول جو ذرّے کو آفتاب کرے — وہی رسول بنائے جو خاک کو اکسیر

وہی رسول وہی میرِ کاروانِ حیات
کہ جس کے خُلق کی محسنؔ نہ ہو سکی تفسیر

(ساحر بھوپالی)

نہ سمجھ سکے گا کوئی اسے، جو بلا ہے عشق کے سر پڑی — مگر ہاں وہ جس نے کہ دیکھی ہے، تری زلف تا بہ کمر پڑی
ہے کہاں کا نفع کجا ضرر، میں تو خود سے بھی رہا بے خبر — رہِ عاشقی میں مری نظر، نہ اِدھر پڑی نہ اُدھر پڑی
تجھے پاس اس کا ضرور تھا، کہ یہ بندگی کا ظہور تھا — یہ ترے کرم کا قصور تھا کہ مری خطا پہ نظر پڑی
کوئی جس سے بڑھ کے سزا نہیں، کوئی ضد جس کے سوا نہیں — وہ ہے مارِ دردِ فراق کی، کہ جو مجھ پہ زندگی بھر پڑی
وہ جو عشق و حسن کا راز ہے، جو دوائے دردِ نیاز ہے — وہ نظر جو بندہ نواز ہے، نہ تھی مجھ پہ پڑنی مگر پڑی

عطرِ پیرہن

(…ما ابن فیضی)

یہ بزم موج عطر و گل یہ زندگی کی انجمن
یہ چہرۂ حیات پر جنوں کا شوخ بانکپن　　نظر سے پھوٹتی ہوئی جمالِ شوق کی کرن
یہ خلوت گل و صبا یہ کیف و کم کے دائرے
یہ عطر میں بسا ہوا مرے نفس کا پیرہن
یہ شوخیوں کے قہقہے　　طیور کے یہ زمزمے
یہ رہ سپار آرزو ـــــ دل و نظر کے قافلے
اُڑی ہوئی چمن چمن　　یہ موج بوئے دلبری
سُبک سُبک، جواں جواں　　یہ حسن و فن کی بت گری
یہ آنکھیں کھولتا ہوا　　مرا شعورِ آذری
لبوں کو چومتے ہوئے ـــــ حیاتِ نو کے زمزمے
نفس نفس سے دیکھنا تراوشِ حیات ہے
یہ میری کائنات ہے

فسوں بکھیرتی ہوئی یہ خلوتوں کی چاندنی
یہ پھوٹتی سی جسم سے نزاکتوں کی چاندنی　　نظر کو چومتی ہوئی لطافتوں کی چاندنی
یہ کوچۂ شباب میں خرامِ سروِ نازنیں
یہ عارضوں پہ ضو فشاں صباحتوں کی چاندنی
یہ گنگناتی مستیاں　　چمک اُٹھیں گلابیاں
کلائیوں میں رات کی ـــــ یہ چاندنی کی چوڑیاں
خموش تھے جو دیر سے　　وہ ساز پھر کھنک اُٹھے
شگوفے جام کے کھلے　　تو میکدے مہک اُٹھے
جو اوٹ میں تھے گرد کی　　وہ راستے چمک اُٹھے
نہ اُلجھنیں نہ تلخیاں ـــــ نہ زمزموں کی دوریاں
کہ عصرِ نو کا قافلہ تمام میرے ساتھ ہے
یہ میری کائنات ہے

یہ شہر رنگ و آرزو یہ پیار کے غزل کدے

یہ مست مست انگڑائیاں، خمار کے غزل کدے   روش روش مہک اٹھے بہار کے غزل کدے

یہ چلمنوں کی اوٹ سے اشارہ کرتی شوخیاں

کہاں چھپ گئے مجھے پکار کے غزل کدے

یہ انجمن در انجمن، نوا فروش روحِ فن

رُخِ سخن کا رنگ ہے ۔۔۔ مری غزل کا بانکپن

مرے نفس میں جذب ہیں شعور کی گھلاوٹیں

مرے جنوں نے نذر کیں لبوں کی مسکراہٹیں

ہیں دھڑکنیں حیات کی مرے قدم کی آہٹیں

نہ پوچھ اے شبِ وطن ۔۔۔ یہ میرے گیسوئے سخن

جہاں جہاں بکھر گئے وہیں وہیں یہ رات ہے

یہ میری کائنات ہے

یہ حُسن کی نمائشیں محبتوں کے شہر میں

فسانہ خواں ہے زندگی حقیقتوں کے شہر میں   یہ پھول سے کھلے ہوئے جراحتوں کے شہر میں

ٹپک رہے ہیں اشک بھی شراب بن کے آنکھ سے

غزل فروش ہے جنوں مسرتوں کے شہر میں

یہ رنگ و بو کی نغمگی، یہ نغمگی یہ سرخوشی

مصورِ بہار کی ۔۔۔ یہ دلفریب شاعری

بسی ہوئی وہ آنکھ میں شراب کی لطافتیں

وہ رنگِ رخ میں خندہ زن ملاحتیں، صباحتیں

خطوط میں وہ جسم کے شباب کی بلاغتیں

لبوں کی آنچ سے تازگی ۔۔۔ گلاب کی ہے پنکھڑی

یہ زندگی بھی میر کا حسین کلیات ہے

یہ میری کائنات ہے

یہ مرمریں مجسمے نزاکتِ خیال کے

یہ شعریت کے زاویئے یہ بتکدے جمال کے   یہ موسم فسوں زدہ فراق اور وصال کے

ہجوم میں شباب کے ہے محو رقص دیر سے

زمانہ ہاتھ ڈال کے کمر میں ماہ و سال کے

مغنیِ حیات کی، یہ لے بھی کتنی گرم تھی

کہ زمزموں کی آنچ سے ۔۔۔ پگھل گئے ہیں ساز بھی

نکھار ہے حیات کا یہ جذب و سوزِ دلنشیں

سکوتِ گُل میں قید ہے — مرا "سرودِ انجمیں"
یہ شہر میرے فکر کا — یہ میرے فن کی سرزمیں
یہیں فروغِ گُل ہوئی —— مرے شعور کی کلی،
جو روپ میں ہے پھول کے کلی کا التفات ہے
یہ میری کائنات ہے

جبینِ خار کا ہو ٹپک رہا ہے پھول سے
اُبھر رہی ہیں راحتیں مصیبتوں کی دھول سے — جوان حوصلے نہیں شکستہ و ملول سے
بڑا نتیجہ خیز ہے یہ انتشارِ وقت بھی،
اُلجھ پڑی ہیں اُمتیں خود اپنے ہی رسول سے
یہ فصل اضطراب کی — کسک یہ انقلاب کی
یہ گونجتی سی ذہن میں —— صدا شکستِ خواب کی
شکستِ خواب کی صدا — رگوں میں خون اُچھالتی
سموتی روح میں تڑپ — نفس میں شعلے ڈھالتی
اسیر کرتی دہر کو — جنوں پہ دام ڈالتی
یہ مست لے شباب کی —— جنونِ کامیاب کی،
یہ کوئی تازہ گُل کھلا کہ برقِ حادثات ہے
یہ میری کائنات ہے

یہ بولتے سے میکدے، شراب اور شعر کے
ٹپک ٹپک یہ زمزمے، شراب اور شعر کے — یہ ختم ہوتے فاصلے، شراب اور شعر کے
نہ پوچھ کتنے قافلوں کو آ گیا ہے وجد سا
یہ چہکے مہکے راستے، شراب اور شعر کے
یہ آرزو کی کشتیاں — یہ مستیوں کے بادباں
سفینۂ اہلِ شوق کا —— ہوا کے رُخ یہ ہے رواں
ہیں کتنے دلکش و حسیں — یہ راستوں کے موڑ بھی
یہ ساحلوں پہ خیمہ زن — حیاتِ نو کی چاندنی
یہ کس حسیں دیار میں — بلا رہی ہے زندگی
مرا جنونِ کامراں
یہ لے چلا مجھے کہاں
مرے لبوں پہ آ گئی جو سب کے دل کی بات ہے
یہ میری کائنات ہے

ذرّات

سعادت نظیر

بقا کی آن رکھتے ہیں، نمو کی شان رکھتے ہیں
جو کانٹے سے نظر کے اپنی اِن کو تول سکتے ہیں

یہی ذرّات جب تھے منتشر دنیائے امکاں میں
انھیں کے ارتباطِ باہمی کا نام "دُنیا" ہے
روابط سے انھیں کے صورتِ ہستی نمایاں ہے
انھیں کے فیض سے پہنائی دشت و بیاباں ہے
اِنھیں کے دامنِ وسعت میں ہے صحرائے اعظم بھی
اِنھی نے کر دیا وابستہ باہم کیف سے کم کو

یہ ہیں ناچیز، پھر بھی ہے مسلّم اِن کی دارائی
یہی ذرّے جہادِ زندگانی میں شرارے ہیں
بھڑکنے میں ہیں گر شعلہ تو شبنم ہیں ٹپکنے میں
یہی ذرّے فضا میں حُسنِ فطرت کی مچلتے ہیں
اِنھیں سے رنگِ محفل ہے، انھیں سے لطفِ تنہائی

خط و خالِ حیات ان سے ہے، نور و رنگ ہے اِن سے
انھیں کی داستانیں ہیں کچھ اوراقِ پریشاں میں
نمو کی قوتیں ان کی ترقی کا نتیجہ ہیں
یہ اپنے آپ مرکز سے اُٹھے انگڑائیاں لے کر
اِنھیں کی ہیں کرشمہ زائیاں افکارِ آدم میں

انھیں کی اجتماعی قوتوں کا نام "انساں" ہے
وہ انساں، جس کے ادراکات نو سے زندگانی ہے
شعورِ "نام" جس کا چھا گیا سارے زمانے پر
نہ جو محتاجِ کشتی ہے، نہ جو محتاجِ ساحل ہے
رُخِ ساحل بدلتا ہے، رہِ دریا بدلتا ہے

ذرا ٹھہرو! مذاقِ دردمندی عام ہونے دو
طریقہ آ تو جائے دل سے دل کی بات کہنے کا

انھیں بے حس سمجھتے ہو، یہ ذرّے جان رکھتے ہیں
زبانِ حال سے اپنی یہ اُن سے بول سکتے ہیں

ہر اک شئے کا تعین گم تھا اجزائے پریشاں میں
انھیں کے اشتراکی ذوق کا پیغام "دنیا" ہے
ضوابط سے انھیں کے روئے گیتی جلوہ ساماں ہے
فروغِ لالہ و گل ہے، بہارِ باغ و بستاں ہے
زمیں کے سینے پر اُبھرے اِنھیں سے کوہِ محکم بھی
اِنھی نے ایک رشتے میں پرو یا ہے دو عالم کو

زمیں سے آسماں تک ہے اِنھیں کی کار فرمائی
سمٹ جائیں تو سورج ہیں، بکھر جائیں تو تارے ہیں
جھلکتے میں اگر ہیں پھول تو کلیاں چٹکنے میں
انھیں سے ہر طرف انوار کے چشمے اُبلتے ہیں
کہیں جوش و خروش ان سے کہیں مستانہ انگڑائی

یہی وہ نقش ہیں، آرائشِ ارژنگ ہے جن سے
اِنھیں کی کروٹیں ہیں منضبط تاریخ دوراں میں
کہ ظاہر میں یہ ذرّے ہیں مگر باطن میں دنیا ہیں
بفیضِ شوقِ منزل گامزن ہیں راہِ ہستی پر
قدم رکتا نہیں ان کا ترقی گاہِ عالم میں

انھیں کے اک حسین آغاز کا انجام "انساں" ہے
محبت جس کے احساسات کی اک ترجمانی ہے
جھکی ہیں طاقتیں دُنیا کی جس کے آستانے پر
جو اپنا آپ رہبر ہے، جو اپنی آپ منزل ہے
تلاطم خیز طوفانوں سے ٹکرا کر نکلتا ہے

اِنھیں ذرّات کا عزمِ بلندی عام ہونے دو
قرینہ مِل کے لینے کا، سلیقہ مل کے رہنے کا

اِسی پیغام کا ہر ذرۂ تابندہ ناشر ہے
جو اِن کا حرفِ اول تھا، وہ ان کا حرفِ آخر ہے

(قاسم شبیر نقوی، نصیر آبادی)

یہ تو نہیں کہ اپنی وفا پر غرور تھا — ہاں اس پہ اعتماد مجھے کچھ ضرور تھا
عشق کو ناحق اس دُنیا میں یاروں نے بدنام کیا — جینا جن کو راس نہ آیا مرنے پر مجبور ہوئے
میرا نگار خانۂ ماضی اُجڑ گیا — اے وقت اکوئی نقش مجھے مستعار دے

(سعادت نظیر)

یہ نظر کا کوئی دھوکا ہے کہ جلووں کا فریب — آئے وہ ایسے کہ پردہ بھی ہے، پردہ بھی نہیں
جانے! یہ کون سی منزل ہے؟ الٰہی! کہ یہاں — کوئی اپنا بھی نہیں اور پرایا بھی نہیں
مجھ کو جس "اجنبی شوخ" کی یاد آتی ہے — اُس کا کیا نام تھا؟ افسوس کہ پوچھا بھی نہیں
ناامیدی میں بھی امید کی کیفیت ہے — یہ سہارا ہے کہ اب کوئی سہارا بھی نہیں

کر دیا ہے خودیٔ شوق نے بیگانہ، نظیر
ہم کسی کے جو نہیں، کوئی ہمارا بھی نہیں

یادرفتگاں

(امیراللہ تسلیم کے چند اشعار)

تسلیم نے اپنے بعد تین دیوان چھوڑے ۔ "نظم ارجمند" (۱۲۷۵ھ سے ۱۲۸۹ھ تک کا کلام) "نظم دل افروز" (۱۲۸۹ھ سے ۱۳۱۹ھ تک کا کلام)، "دفترِ خیال" (۱۳۱۹ھ سے ۱۳۲۹ھ تک کا کلام)۔ اب یہ دواوین نایاب ہیں ۔ تسلیم شاگرد تھے نسیم دہلوی کے اور دبستان لکھنؤ کے سب سے پہلے وہ شاعر جنھوں نے لکھنوی رنگ سخن میں دہلی کا رنگ پیدا کیا۔

التفاتِ جوشِ وحشت پھر کہاں — ہوسکے جب تک بیاباں دیکھ لیں
جی میں آتا ہے کہ اک دن مرکے ہم — ہمتِ دوشِ عزیزاں دیکھ لیں

وصل کی شب بھی ادائے رسم حرماں میں رہا — صبح تک میں التماسِ شوق پنہاں میں رہا
کام اپنا کرچکی بیماری عشق بتاں، — میں فریب نسخہ و تاثیر درماں میں رہا
واہ رے پاسِ وفا اللہ ری شرم آرزو — ہر نفس ہمراہیٔ عمرِ گریزاں میں رہا

بوئے گل تھے جیب کے نکلے گلشنِ فانی سے ہم — کیا دکھاتے منھ کسی کو شرمِ عریانی سے ہم
حشر میں لوٹ گنہ کی پردہ پوشی کے لئے — مانگ لیں گے کچھ تمھاری پاکدامانی سے ہم

اب بھی تم آؤ تو میں آنکھوں میں بہر یک نظر — ڈھونڈھ کر تھوڑی سی جان ناتواں پیدا کروں

مثل شمعِ تہِ فانوس رہا جلوہ فگن — اس نے پردا بھی کیا ہم سے تو پردا نہ ہوا
ظلمتِ دل ہے وہی لاکھ جلایا غم نے — پھونک دینے سے بھی اس گھر میں اُجالا نہ ہوا

یاد میری آگئی منھ پھیر کر رونے لگے — انجمن میں ان کی جب ذکرِ وفا ہونے لگا
ہائے کب اس نے نکالے اپنے پیکاں کھینچ کر — درد کی لذت سے جب دل آشنا ہونے لگا
آہ نے اتنی تو کی تاثیر پیدا شکر ہے — بام پر آنے لگے وہ سامنا ہونے لگا

روز مرتے ہیں ہزاروں دیکھ کر نیرنگِ حسن — گر یہی عالم تمھارا ہے تو یہ عالم نہیں

اس کو کیا ضد تھی کہ اک دن بھی قفس میں مجھ کو — مژدۂ آمدِ گل بادِ سحر نے نہ دیا

کس منھ سے کریں شکوۂ رنجش کہ شب وصل — اک بات پہ بگڑے تھے ہمیں یار سے پہلے
گو جھوٹ تھا اقرار وفا دل کو ہمارے — امید تو تھی آپ کے انکار سے پہلے

تسلیم روئے یار کو حسرت کی آنکھ سے — اچھا نہیں ہے شوق میں ہر بار دیکھنا

مطبوعات موصولہ

غالب کی نادر تحریریں تالیف ہے پروفیسر خلیق انجم کی جس میں انھوں نے وہ اردو خطوط یکجا کردئے ہیں جو اسوقت تک کسی مجموعہ میں شامل نہیں ہوسکے ۔ ان خطوط کی تعداد ۹۴ ہے جن کے مخاطب بعض معروف لوگ ہیں بعض نامعروف ۔ علاوہ خطوط کے غالب کی اور بعض تحریریں بھی اس میں شامل ہیں جن کا تعلق مختلف ادبی مباحث سے ہے ۔
اس کتاب کے مطالعہ سے بعض ایسی باتیں بھی ہمارے علم میں آجاتی ہیں جو اس سے قبل نامعلوم تھیں ۔
غالبیات کے سلسلہ میں فاضل مولف کی یہ کوشش بڑی گراں قدر ہے اور داد کی مستحق ۔ ضخامت ۱۸۴ صفحات ۔
قیمت چار روپیہ ۔ ملنے کا پتہ :۔ مکتبۂ شاہراہ دہلی ۔

مشاہدات مجموعۂ کلام ہے جناب بسمل سعیدی کا جسے مکتبۂ جامعہ نئی دہلی نے بڑے اہتمام سے حال ہی میں شایع کیا ہے ۔ یہ مجموعہ غزلوں اور نظموں دونوں پر مشتمل ہے، لیکن انداز بیان کے لحاظ سے ہم ان کے درمیان کوئی خط امتیاز نہیں کھینچ سکتے ۔
ان کی ہر غزل اپنے رکھ رکھاؤ کے لحاظ سے نظم ہے اور ہر نظم اپنے لب ولہجہ کے لحاظ سے غزل ۔ !
یعنی نہ غزل میں وہ بیخودی ہے جو اسے نظم سے جدا کردے، اور نہ نظم میں وہ ہشیاری جو اسے غزل نہ بننے دے ۔
میں سمجھتا ہوں کہ جب شاعر کی فطرت اکتساب سے مغلوب ہوجاتی ہے تو اس کا رنگ کلام کچھ ایسا ہی ہوجاتا ہے جسے ہم برا تو یقیناً نہیں کہ سکتے، لیکن اچھا کہنے کے لئے بھی کافی توجیہ وتعلیل کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ بسمل سعیدی کے کلام کو اچھا سمجھنے کے لئے ہمیں بہت سی توجیہات مل جاتی ہیں ۔
جناب بسمل سعیدی خوش فکر شاعر ہیں اور خوشگو بھی، لیکن خوش فکری کا عنصر زیادہ نمایاں ہے اس لئے ان کے کلام کو پڑھ کر ہم "جنبش سر" پر تو ضرور مجبور ہوجاتے ہیں لیکن جنبش قلب' پر نہیں ۔ ضخامت ۲۱۴ صفحات ۔ قیمت چھ روپیہ

شہرت کی خاطر پروفیسر نظیر صدیقی (ڈھاکا) کے انشائیوں کا مجموعہ ہے، جس کا آغاز فاضل مصنف کے ایک تمہیدی مضمون سے ہوتا ہے ۔ اس میں انھوں نے تاریخی وفنی نقطۂ نظر سے انشائیہ (Essay.) نگاری پر گفتگو کی ہے جو بڑی مفید ودلچسپ ہے ۔ اس کے بعد سب سے پہلا انشائیہ جس کا عنوان "نظیر صدیقی مرحوم" ہے خود انھیں کے حالات ونفسیات کا تجزیہ ہے اور آخری انشائیہ "شہرت کے خاطر" ہے، جس میں زمانۂ حال کے ادیبوں، شاعروں اور مضمون نگاروں کی اُن ذہنی اُلجھنوں کا ذکر کیا گیا ہے جن سے حصول قبول وشہرت کے لئے ان کو دوچار ہونا پڑتا ہے ۔ باقی پندرہ انشائیوں میں مختلف عنوانات سے، مختلف تجربات زندگی پر اظہار خیال کیا گیا ہے ۔
اُردو میں انشائیہ نگاری کی مثالیں درمیانی دور میں ہمیں ملتی ہیں، لیکن ایک مستقل صنف ادب کی حیثیت سے اسے ہمارے انشاپردازوں نے اختیار نہیں کیا اور وہ آخر کار مختصر کر رہ گیا ۔
زمانۂ حال میں البتہ بعض ادیبوں کو اس طرف توجہ ہوئی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ ان ادیبوں میں نظیر صدیقی سب سے پہلا ادیب ہیں جنھوں نے انشائیہ لکھنا شروع کیا یہ سمجھ کر کہ وہ انشائیہ لکھ رہے ہیں ۔
انشائیہ نگاری دیگر اصناف ادب کے مقابلہ میں آسان بھی ہے اور مشکل بھی، آسان اس لئے کہ وہ صرف ایک ذہنی ایک

اور مشکل اس لئے کہ ہر ذہنی اپج انشائیہ نہیں بن سکتی اس کے لئے محض فکر کافی نہیں بلکہ ذکر بھی درکار ہے، اور یہ ذکر آسان نہیں اس کی اولین شرط علم "نفسیات" کی مہارت ہے اور ادب میں آکر یہ ایک خاص اسلوب اختیار کرلیتی ہے، جس میں فلسفہ، تنقید اور ادب کے تمام شعبے (مع طنز، تعریض، مزاح کے) ایک دوسرے سے گتھے ہوئے نظر آتے ہیں۔

نظیر صدیقی کے اکثر انشائیوں میں ہمیں یہ تمام باتیں تکمیل کے ساتھ مل جاتی ہیں اور اسی حسن کے ساتھ جو آسکر وائلڈ Humour کی خصوصیت خاصہ ہے۔ اس میں شک نہیں، بعض انشائیوں کو ہم صحیح معنی میں انشائیہ نہیں کہہ سکتے، لیکن وہ دلچسپ "پارۂ ادب" ضرور ہیں۔ افسوس ہے کہ اس کے مصنف طبعاً کچھ جونجال قسم کے انسان نہیں ہیں، اور اسی لئے نشاط کا عنصر اس میں کم پایا جاتا ہے۔ قیمت ۲؎ ۔ ملنے کا پتہ:۔ پاک کتاب گھر۔ ۲۹ پٹوا ٹولی۔ ڈھاکہ۔

مشترکہ رسم الخط ایک پمفلٹ ہے جناب حکیم عبدالقدیر انصاری (ریٹائرڈ۔ مدراس) کا، جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ اس وقت دنیا کا کوئی رسم خط ایسا نہیں جو صوت و تلفظ کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ لیکن اگر کوئی رسم خط ایسا ہو سکتا ہے تو وہ صرف لاطینی رسم خط ہے۔ بشرطیکہ اس کے بعض حروف میں نقطہ یا لکیر کا اضافہ کر دیا جائے۔

فاضل مصنف نے پہلے تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ لاطینی رسم خط میں بہ لحاظ تلفظ کتنے نقائص پائے جاتے ہیں اور پھر ان کے دور کرنے کی صورتیں ظاہر کی ہیں۔

یہ پمفلٹ اردو زبان کے تلفظ کو سامنے رکھ کر لکھا گیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اگر لاطینی حروف میں خفیف سا اضافہ ایک لکیر یا نقطہ کا کر دیا جائے تو اردو یا عربی کے تمام الفاظ اپنے صحیح تلفظ و حروف کے ساتھ لاطینی رسم خط میں لکھے جا سکتے ہیں لیکن شاید اس سے زیادہ ضروری مسئلہ نستعلیق اردو ٹائپ کا ہے کہ اس کے دایروں اور زاویوں کو کس طرح ٹائپ میں ظاہر کیا جا سکتا ہے، ہو سکتا ہے کہ موصوف اس پر بھی غور کر رہے ہوں۔ یہ پمفلٹ مصنف سے مل سکتا ہے۔ قیمت درج نہیں ہے۔

حالی بہ حیثیت شاعر بسیط مقالہ ہے ڈاکٹر شجاعت علی سندیلوی کا جس پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری ملی تھی اور جو اب کتابی صورت میں ادارۂ فروغ اردو لکھنؤ سے شایع ہوئی ہے۔

ریسرچ اور مقالہ نگاری کوئی نئی بات نہیں، لیکن بہ لحاظ نوعیت و ترتیب ضرور اس میں ندرت پیدا ہو جاتی ہے اور ڈاکٹر شجاعت علی سندیلوی کا یہ مقالہ یقیناً اس ندرت کا حامل ہے۔

حالی کی بڑی متعارف ہستی ہے اور ان کی علمی و ادبی خدمات سے دنیا واقف ہے، لیکن باوجود اس کے فاضل مولف نے اس کتاب کو کچھ ایسی خوبیوں کے ساتھ پیش کیا ہے کہ اس کے دیکھنے کے بعد محسوس ہوتا ہے کہ اس وقت تک حالی کے متعلق ہمارا وقوف غالباً بہت تشنہ و نامکمل تھا۔

ذاتی و صفاتی حیثیت سے حالی کی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس پر محققانہ گفتگو نہ کی گئی ہو یہاں تک کہ ان پر جو طنز و اعتراض کئے گئے ہیں وہ بھی لے لئے گئے ہیں اور اس طرح Pros and Cons دونوں کو پیش کرکے نتیجہ تک پہونچنے کوشش کی گئی ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہ کتاب حالی پر حرف آخر کی حیثیت رکھتی ہے اور اردو ادب میں بڑا قابل قدر اضافہ ہے۔

قیمت چھ روپیہ۔ تقطیع ۲۰×۲۲۔ ضخامت ۳۰۹ صفحات۔ ملنے کا پتہ:۔ ادارۂ فروغ اردو امین آباد پارک لکھنؤ۔

کلام غالب غالب کے اردو کلام کا انتخاب ہے جسے جناب جلیل قدوائی نے مرتب کیا ہے اور ادارۂ نگارش و مطبوعات بی۔ ۱۵، حسین۔ ڈی سلوا ٹاؤن نارتھ ناظم آباد کراچی نے بڑے اہتمام سے ٹائپ کے حروف میں مجلد شایع کیا ہے۔

جناب جلیل قدوائی، غالب کے پرانے چاہنے والوں میں سے ہیں اور ان کی اس غیر معمولی چاہت کا ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے اس انتخاب میں نسخۂ حمیدیہ کے ان بعض اشعار کو بھی لے لیا ہے جن کی طرف مشکل ہی سے کسی کی نگاہ انتخاب جا سکتی تھی۔

ابتدا میں انھوں نے اپنے نظریۂ انتخاب کی بھی وضاحت کر دی ہے جس سے ان کے حسنِ ذوق و وسعتِ نظر پر کافی روشنی پڑتی ہے۔

اس انتخاب کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ غزلوں کی ہیئت کو بدستور قایم رہنے دیا گیا ہے ضخامت ۱۴۰ صفحات قیمت تین روپیہ

کلکی ۔ یا تہذیب کا مستقبل جناب ڈاکٹر رادھا کرشن کی تصنیف ہے اور بڑے معرکہ کی، اس میں، مذہب، خاندانی زندگی، اقتصادیات و سیاسیات اور ان کے بین الاقوامی تعلق پر بڑی فاضلانہ بحث کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ آیندہ جو نئی تہذیب اُبھرنے والی ہے اس کے اساسی اُصول کیا ہونا چاہئے اور ہم کیا تبدیلیاں اپنے اندر پیدا کر کے صحیح معنی میں متمدن انسان بن سکتے ہیں۔

یہ کتاب بڑی فکر انگیز ہے اور ضرورت ہے کہ ہر سنجیدہ انسان اس کا مطالعہ کرکے بہترین متمدن انسان بننے کی کوشش کرے۔ قیمت بارہ آنے۔ ملنے کا پتہ:- ہند کیشنز ڈویژن - دہلی۔

جشن آزادی مجموعہ ہے جناب مسعود اختر جمال کی نظموں اور غزلوں کا۔ جسے خود انھوں نے کتاب گھر باسئے بریلی سے شایع کیا ہے۔ جمال صاحب عہد حاضر کے خوشگو شعراء میں سے ہیں اور اپنے جذبات کے اظہار میں نہ صرف جوش بلکہ سلیقہ سے بھی کام لیتے ہیں، وہ جو کچھ کہتے ہیں، بہت سوچ سمجھ کر کہتے ہیں اور موضوع سے نہیں ہٹتے۔ نظمیں، سیاسی، اصلاحی، قومی سبھی قسم کی ہیں اور سب اپنی اپنی جگہ دلکش۔ غزلوں میں وہ جگر سے متاثر ہیں اور خوب کہتے ہیں۔ قیمت بارہ آنے۔

دھرتی کا کال مجموعہ ہے جناب جوگندر پال کے بارہ افسانوں کا جو سرزمین افریقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے مصنف بسلسلۂ معاش مشرقی افریقہ میں کچھ عرصہ سے مقیم ہیں جو ایک حیثیت سے ان کا وطن ثانی ہو گیا ہے، انسان کی زندگی اور اس کے جذبات بڑی حد تک پروردۂ ماحول ہوتے ہیں اس لئے ایک ایسے ادیب کے لئے جو فطرتاً افسانہ نگار ہے یہ امر ناگزیر ہے کہ وہ اسی پس منظر کی باتیں کرے جہاں وہ اپنی زندگی بسر کر رہا ہے اور اس لحاظ سے یہ مجموعہ ہمارے لئے بالکل نئی چیز ہے اور ہر نئی چیز ہمیشہ دلچسپ ہوا کرتی ہے۔

ان افسانوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جوگندر پال افریقہ کے حبشیوں کو کتنی محبت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور ان میں کس قدر گھل مل گئے ہیں۔ افسانے سب کے سب بہت دلچسپ ہیں اور نہایت سادہ و سلیس انداز میں لکھے گئے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے افسانوی ادب میں یہ کتاب نہ صرف افسانہ بلکہ معلومات کے لحاظ سے بھی بڑا مفید اضافہ ہے۔

قیمت دو روپیہ آٹھ آنے۔ ملنے کا پتہ:- دلی پبلشنگ ہاؤس - دہلی

جیتا جاگتا ترجمہ ہے مشہور فیلسوف ابن طفیل کی عربی تصنیف حی بن یقظان کا ڈاکٹر سید محمد یوسف کے قلم سے، جو اس وقت کراچی یونیورسٹی میں شعبۂ عربی کے صدر ہیں۔

ابن طفیل کی یہ کتاب نہ صرف ادبی حیثیت بلکہ مفکرانہ اندازِ بیان اور نظریۂ تخلیق کے لحاظ سے بین الاقوامی شہرت کی مالک ہے۔ اس لئے ملک کو شکر گزار ہونا چاہئے ڈاکٹر صاحب موصوف کا کہ انھوں نے اس کا ترجمہ کرکے اُردو میں ایک بڑی پاکیزہ کتاب کا اضافہ کیا ہے۔ ابتدا میں ابن طفیل کے نظریہ کا تجزیہ بھی کیا گیا ہے جو بہت ضروری تھا۔

ترجمہ بہت صاف و شگفتہ ہے۔ قیمت ساڑھے تین روپیہ۔

ملنے کا پتہ:- اُردو اکاڈمی سندھ۔ مولوی مسافر خانہ۔ بندر روڈ کراچی۔

وکرم اُروشی

کالیداس کا مشہور ڈرامہ ہے۔ جس کا اُردو ترجمہ سب سے پہلے مولوی عزیز مرزا مرحوم نے سنہ ۱۹۲۴ء میں کیا تھا اور ایک بسیط مقدمہ بھی تحریر کیا تھا۔ اب شورائے روابط فرہنگی ہند
Indian Council for Cultural relation N. Delhi
نے اس کا فارسی ترجمہ شایع کیا ہے اور ترجمہ و ترتیب اور شرح و تفسیر کے ان تمام خصوصیات کے ساتھ جو زمانۂ حال کی تصنیف کا اقتضاء ہیں۔

ترجمہ ڈاکٹر سید امیر حسن عابدی نے کیا ہے اور دیباچہ آقائی محمد تقی مقتدری نے تحریر کیا ہے۔ اس میں مولوی عزیز مرزا مرحوم کے مقدمہ کا فارسی ترجمہ بھی شامل ہے جو ازبس ضروری تھا۔ کیونکہ جب تک اس مقدمہ کو نہ پڑھ لیا جائے یہ سمجھنا مشکل ہے کہ کالیداس نے یہ ڈرامہ کیوں اور کس فلسفہ کے پیش نظر لکھا تھا۔

ترجمہ زمانۂ حال کی فارسی میں کیا گیا ہے اور خوب ہے، لیکن اگر کلاسکل فارسی کی رعایت بھی ملحوظ رکھی جاتی تو ترجمہ کی زبان زیادہ آسان ہو جاتی اور عربی کے بہت سے ثقیل الفاظ نکل جاتے۔

یہ کتاب ٹائپ کے حروف میں بڑے سلیقہ کے ساتھ شایع کی گئی ہے۔ قیمت پانچ روپیہ۔ ضخامت ۲۱۶ صفحات۔

نصرتی

ڈاکٹر عبدالحق کی تالیف ہے جسے سب سے پہلے انجمن ترقی اُردو دہلی نے سنہ ۴۴ء میں شایع کیا تھا۔ اس کے بعد جب ڈاکٹر صاحب کراچی چلے گئے تو اب وہاں سے اس کا دوسرا اڈیشن شایع کیا ہے۔

یہ کتاب نصرتی کے حالات اور اس کی مثنوی گلشن عشق سے تعلق رکھتی ہے۔ نصرتی، عادل شاہی دور حکومت کا مشہور شاعر تھا اور مثنوی نگاری اس کا خاص فن تھا، لیکن اس حقیقت سے دُنیا بے خبر رہتی اگر ڈاکٹر صاحب موصوف یہ کتاب نہ لکھتے اُردو زبان کے مورخوں و نقادوں کے لئے اس کا مطالعہ ازبس ضروری ہے۔ قیمت پانچ روپیہ۔ ملنے کا پتہ:۔ انجمن ترقی اُردو پاکستان کراچی

تقسیمِ ہند

تصنیف ہے جناب عبدالوحید خاں صاحب کی جس میں بقول خود "تحریک پاکستان کے ان خطوط و نقوش کو اُجاگر کیا گیا ہے، جن کو مولانا آزاد نے اپنی کتاب میں مسخ کرنے کی کوشش کی تھی"۔

عبدالوحید خاں صاحب تقسیم ہند سے قبل مسلم لیگ کے "سابقون الاولون" میں سے نہیں تو "راسخون فی العلم" میں سے یقیناً تھے، اس لئے مسلم لیگی نقطۂ نظر سے مولانا آزاد کی کتاب پر اظہار خیال کا ان کو حق پہونچتا تھا اور یہ حق انھوں نے یہ کتاب لکھ کر پوری طرح ادا کر دیا ہے۔ کانگریس اور مسلم لیگ کے اختلافات کی داستان بڑی طویل داستان ہے، لیکن اس کا سب سے زیادہ اہم و دلچسپ ٹکڑا وہ ہے جو تقسیم ہند سے تعلق رکھتا ہے اور اسی پر مولانا آزاد نے اپنی کتاب "انڈیا ونس فریڈم" میں ناقدانہ تبصرہ کیا تھا، جس سے عبدالوحید خاں صاحب کو اختلاف ہے۔

حالات و واقعات تو اپنی جگہ ایک مستقل چیز ہیں، لیکن ان کے اسباب و نتائج کی تعیین میں اکثر اختلاف رائے ہو جاتا ہے اور یہ اختلاف بھی مذہبی اختلاف کی طرح کسی دلیل سے دور نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ عبدالوحید خاں صاحب کی یہ کتاب بھی اسی "اختلاف" کی داستان ہے، جس کو اگر ہم باور نہ کریں تو بھی اپنی جگہ وہ دلچسپ ضرور ہے۔ قیمت چھ روپیہ ——
ملنے کا پتہ:۔ مکتبہ ایوان ادب - ۱۵ - کوپر روڈ - لاہور -

سندھ کے جدید اُردو شعراء

جناب مشتاق جعفری کا تذکرہ ہے اور موضوع عنوان سے ظاہر ہے۔ اس کا آغاز مشتاق صاحب کے ایک مقدمہ سے ہوتا ہے، جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ سندھ میں اُردو شاعری کی بنیاد سنہ [illegible]ء میں پڑی اور اس وقت تک اس پر پانچ دور گزر چکے ہیں۔ مقدمہ بہت مفید اور پر از معلومات ہے۔ زمانۂ حال کے اُردو شعراء سندھ کا تذکرہ و انتخاب کلام یقیناً شایع ہونا چاہئے تھا اور جناب مشتاق جعفری نے اس

فن کو بڑی خوبی سے انجام دیا ہے۔ کتاب ٹائپ کے حروف میں بہت صاف و روشن شایع کی گئی ہے، ضخامت ۸۰ صفحات قیمت ۱۲/ ۔ ملنے کا پتہ :۔ ظہیر سنٹر، سرو گھاٹ روڈ۔ سندھ حیدرآباد۔

سراج الدولہ اُردو ترجمہ ہے سچین سین گپتا کے ڈرامہ کا اشفاق حسین صاحب کے قلم سے۔ سراج الدولہ اور میر جعفر تاریخ بنگال کی دو بڑی نمایاں ہستیاں تھیں اور انھیں کے کردار کو اس میں پیش کیا گیا ہے۔ ترجمہ بہت صاف و شگفتہ ہے۔ ضخامت ۱۱۰ صفحات۔ قیمت ۱۲/ ۔ ملنے کا پتہ :۔ مکتبۂ جامعہ نئی دہلی۔

بہار طفلی مجموعہ ہے جناب تلوک چند محروم کی ان نظموں کا جو انھوں نے بچوں کی تربیت اخلاق کے لئے لکھی تھیں جناب محروم ملک کے ان شعراء میں سے ہیں، جنھوں نے ہمیشہ کام کی باتیں کہیں اور "یتبعہم الغاوٗن" کی صف سے ہمیشہ الگ رہے۔ افسوس ہے کہ اُردو مدارس کا نصاب وضع کرنے والے عشقیہ شاعری کا انتخاب تو ضرور دیتے ہیں (جو قطعاً نہ ہونا چاہئے) اور ایسی نظموں کو چھوڑ دیتے ہیں جو بچوں کے اخلاق کی اصلاح کے لئے ضروری ہیں۔ مجھے بڑی خوشی ہوگی اگر جناب محروم کی یہ کتاب بچوں کے نصاب کا ضروری جزو قرار دی جائے۔ قیمت ۱۲/ ۔ ملنے کا پتہ :۔ مکتبۂ جامعہ، نئی دہلی۔

گل کرسٹ اور اس کا عہد زبان اُردو کی تاریخ میں اس عہد کو بڑی اہمیت حاصل ہے جس کا آغاز گل کرسٹ سے ہوتا ہے۔ اس کے خدمات کا اجمالی اور ناقص علم تو غالباً ہم میں سے ہر شخص کو حاصل ہے، لیکن اس کی تفصیل اس وقت تک "گمشدہ اوراق" کی حیثیت رکھتی تھی۔ جناب محمد عتیق صدیقی نے ابہی انھیں اوراق کو اس کتاب میں پیش کیا ہے اور اس قدر تحقیق کے بعد کہ ہم بلا شبہ اسے تاریخ اُردو کا اہم ترین جزو قرار دے سکتے ہیں۔

یہ کتاب چار حصوں میں منقسم ہے جس میں گل کرسٹ کے حالات، اس کا ہندوستان آنا، اُردو زبان سیکھ کر تراجم و تالیفات کا سلسلہ شروع کرنا اور قیام فورٹ ولیم کالج کے بعد خدمت زبان میں عملی حصہ لینا وغیرہ تمام باتیں نہایت صحیح مآخذ کے حوالہ سے اس کتاب میں درج کی گئی ہیں، جن کے مطالعہ سے بہت سی نئی باتیں ہمارے علم میں آجاتی ہیں۔

فاضل مولف نے اس کی جمع و ترتیب میں جس کاوش و جانفشانی سے کام لیا ہے اس کا صحیح اندازہ کتاب کے مطالعہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ اس کتاب میں اس عہد کی متعدد تالیفات کے ابتدائی صفحات کے فوٹو بھی دیدئے گئے ہیں جس سے اس کتاب کی تاریخی اہمیت اور زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

یہ کتاب انجمن ترقی اُردو علی گڑھ نے مجلد شایع کی ہے۔ قیمت : سات روپیہ۔ ضخامت ۳۰۰ صفحات۔

عظمت رفتہ ماضی کی یاد بڑی دلچسپ چیز ہے، غالباً اس لئے کہ اس کی تلخیاں فراموش ہو جاتی ہیں اور صرف وہ باقی رہ جاتا ہے جسے اگر ہم "مشعلِ راہ" قرار نہ دیں تو بھی داستان سمجھ کر اس سے کافی لطف اُٹھایا جاسکتا ہے۔ لیکن "عظمتِ رفتہ" میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں۔ یعنی اگر سرسری نگاہ سے اسے پڑھئے تو وہ ایک دلچسپ داستان ہے اور گہری نظر سے مطالعہ کیجئے تو وہ پورے ایک قرن کی ذہنی تاریخ ہے جس نے ہندوستان کے ادب و سیاست اور مذہب و ثقافت کو اس حد تک متاثر کیا کہ اس کے بعض رشتے اب تک کسی نہ کسی نہج سے قایم ہیں اور غالباً آیندہ بھی عرصۂ دراز تک ہم ان کے توڑنے پر قادر نہ ہوں گے۔

یہ کتاب فاضل مصنف کے ان تاثرات کا نتیجہ ہے جو خود ان کے ذاتی مشاہدہ و تجربہ سے تعلق رکھتے ہیں اور روایتی اختلافات سے یکسر پاک ہیں۔

جناب برنی، صحافی پیدا ہوئے، سرکاری ملازمت ملی بھی تو اسی نوعیت کی اور اب حصول پنشن کے بعد بھی وہ اسی

اندازکی تصانیف سے اپنا شوق پورا کر رہے ہیں۔ چنانچہ "عظمتِ رفتہ" بھی اسی نوعیت کی تصنیف ہے جسے "رپورتاژ" کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔

اس کتاب میں جن اکابرِ ادب و سیاست کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے اکثر کے نام سے تو لوگ واقف ہیں لیکن ان کے کام کا علم شاید دو ہی چار کو ہوگا۔ اس لئے جناب برنی کی تصنیف ایک ایسے "تاریخی" "مذاکرات" کی حیثیت رکھتی ہے جس کی قدر قیمت ہر گزرنے والے لمحہ کے ساتھ بڑھتی جا رہی ہے اور ایک وقت ایسا آئے گا جب وہ فانی زمانہ کی غیر فانی "تاریخ" کی حیثیت اختیار کرلے گی اور برنی کا نام بھی اسی کے ساتھ امر ہو جائے گا۔

کتاب $\frac{20 \times 30}{16}$ پر چھپی ہے۔ اس میں ۲۳ فوٹو ہیں، صفحات کی تعداد ۵۱۵ ہے۔ یہ کتاب مصنف سے کتابی دنیا کراچی کے پتہ پر مل سکتی ہے۔

سراپا سوز | محمد صادق خاں اختر کی اردو مثنوی ہے جس کو ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی نے مرتب کیا ہے اور مکتبۂ کلیاں لکھنؤ نے شایع کیا ہے۔

اختر، عہد نواب غازی الدین حیدر کے مشہور شاعر تھے اور غالباً دربار سے بھی وابستہ تھے۔ یہ علاوہ دواوین فارسی و اردو کے اور بھی متعدد ادبی و تاریخی کتابوں کے مصنف تھے۔

عرصہ ہوا یہ مثنوی مولانا حسرت موہانی نے شایع کی تھی لیکن اب وہ نایاب ہے، اس لئے ضرورت تھی کہ اس کو دوبارہ شایع کیا جائے، کیونکہ اس کا شمار دورِ اول کی مثنویوں میں ہے جو نہ صرف لطافت زبان و بیان بلکہ تعبیرات شاعرانہ کے لحاظ سے بھی خاص مرتبہ رکھتی ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے ابتدا میں اس کی جملہ خصوصیات کو ظاہر کرکے ایک مرتب کے فرائض کو بڑی خوبی سے انجام دیا ہے۔

قیمت : ۵۰ پیسے

طوطی نامہ | مثنوی ہے حسرت لکھنوی کی جو دبستان لکھنؤ کے دورِ اول کے مشہور شاعر تھے (جرأت انھیں کے شاگرد تھے) حسرت نے ہر صنف سخن میں طبع آزمائی کی اور ایک بڑا ذخیرۂ کلام اپنے بعد چھوڑا، اسی میں یہ مثنوی بھی شامل تھی لیکن ناپید۔ اب ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی نے ایک قدیم مخطوطہ کو سامنے رکھ کر اس کو مرتب کیا ہے اور مکتبۂ کلیاں لکھنؤ نے شایع کیا ہے۔ حسرت نے یہ مثنوی اس وقت لکھی جب میر حسن کی مثنوی سحرالبیان کی شہرت عام ہو چکی تھی اس لئے یہ مقبول نہ ہو سکی۔

طوطی، شمالی ہند کے ایک راجہ کا بیٹا تھا جو دکن کے ایک راجہ کی بیٹی پر عاشق ہو جاتا ہے اور بعد خرابی بسیار اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے۔

مثنوی میں کوئی خاص بات اس کے سوا نہیں کہ اس کا پلاٹ عام ذوق کو اپیل کرنے والا ہے اور کافی دلچسپ۔ ڈاکٹر صاحب نے ابتدا میں قصہ کا خلاصہ دے دیا ہے اور اپنی تفصیلی رائے بھی اس مثنوی کے بابت ظاہر کر دی ہے۔ قیمت دو روپیہ۔

ذکرِ غم | سید انور علی شاد بہار کے مشہور تاریخ گو شاعر تھے۔ انھیں کی بعض منظوم تاریخوں کو اس کتاب میں یکجا کر دیا گیا ہے۔ شاد مرحوم نے اس فن کا بڑا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اور تاریخ گوئی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جسے انھوں نے ترک کر دیا ہو۔

بہت کم حضرات فطرت کی طرف سے یہ ذوق لے کر آتے ہیں، کیونکہ یہ فن شاعری اور ریاضی کا اختلاط ہے اور ان دونوں کا اجتماع عامۃ الورود بات نہیں۔ اس فن سے دلچسپی لینے والوں کے لئے یہ کتاب بڑی اچھی مشعل راہ ہے۔

یہ کتاب محفل مکتبۂ اردو ۲/۱۵، جی، سنٹرل جیکب لائن کراچی سے مل سکتی ہے۔

(علاوہ محصول)

مالہٗ وما علیہ

اس کی ... سے ... ضروری ہے قیمت ...

... (علاوہ محصول)

قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

نقاب اُٹھ جانے کے بعد

— یار تحریری کے —

حصہ اول

دسمبر ۱۹۶۱ء

سالانہ چندہ
دس روپے

قیمت فی کاپی
بہتر نئے پیسے

نگارستان

مکتوبات نیاز

شہاب کی سرگذشت

9 DEC 1961
آیندہ سالنامہ "اقبال نمبر" ہوگا
اقبال کے فلسفہ و پیام پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن شاعر کی حیثیت سے اقبال کا کیا موقف ہے، اسکے تغزل کا کیا مرتبہ ہے، اس پر کم توجہ کی گئی ہے۔
اس سالنامہ میں علاوہ اس کے فلسفہ و پیام اور تعلیم اخلاق و تصوف کے، اس کے آہنگ تغزل اس کی حیات معاشقہ پر بھی گفتگو ہوگی اور انتخاب کلام بھی پیش کیا جائے گا۔ الغرض اس سالنامہ میں بعض نئے زاویوں سے اقبال کا مطالعہ کیا جائے گا۔ اڈیٹر "نگار" کے چار مقالوں کے علاوہ دیگر اکابر ادب کے بھی مضامین اس میں شامل ہوں گے۔
اگر آپ کا چندہ دسمبر ۱۹۶۱ء میں ختم ہو رہا ہے تو از راہ کرم اخیر دسمبر تک سالانہ چندہ عـ۸ـہ مع مصارف رجسٹری بھیجدیجئے۔ وی۔ پی طلب کرنے کی صورت میں آپ کو زیادہ دینا پڑے گا۔ اسی کے ساتھ آپ غالب نمبر بھی (جس کی قیمت تین روپیہ ہے) صرف ڈیڑھ روپیہ میں حاصل کر سکتے ہیں۔ ہر نیا خریدار بھی اپنا سالانہ چندہ بھیج کر غالب نمبر رعایتی قیمت پر حاصل کر سکتا ہے۔
اگر آپ کا چندہ دسمبر ۱۹۶۱ء میں ختم نہیں ہوتا تو ۸ر مصارف رجسٹری ضرور بھیجدیجئے ورنہ پرچہ کے گم ہو جانے کا اندیشہ ہے۔
ایجنٹ صاحبان سے التماس ہے کہ وہ جلد از جلد مطلع کر دیں کہ ان کو کتنی کاپیاں درکار ہوں گی ورنہ بعد کو دوبارہ فراہمی دشوار ہوگی۔ ایجنٹ صاحبان بھی "غالب نمبر" رعایتی قیمت پر حاصل کر سکتے ہیں۔
"اقبال نمبر" غیر خریداران "نگار" کے لئے فی کاپی تین روپیہ علاوہ محصول۔
منیجر نگار

ہر ایک کے لئے
آمدنی میں ۵۵ روپے کا اضافہ

کافی خوراک

پلان

لگ بھگ دو گز اور کپڑا

سے

مفت اور لازمی پرائمری تعلیم

کیا

زیادہ ہسپتال، دواخانے

ہو گا

دیہات میں پینے کا صاف پانی

اور
۳۰ لاکھ نئی نوکریاں

آئندہ اشاعت سالنامہ کی ہوگی اور وی پی [illegible] میں روانہ ہوگا

نگار

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہوگیا

اڈیٹر:- نیاز فتحپوری

[illegible]یسواں سال | فہرست مضامین دسمبر سنہ ۱۹۶۱ء | شمارہ ۱۲

ملاحظات

[illegible]ہندو اسلاف اور مسلمان

ڈاکٹر سمپورنانند (سابق چیف منسٹر یوپی) کا خیال ہے کہ ہندوستان کے ہر باشندہ کو خواہ وہ ہندو ہو یا غیر ہندو، ملک کے اکابر اسلاف کا احترام کرنا چاہئے کیونکہ (غالباً ان کے خیال کے مطابق) جب تک یہ جذبہ دل میں پیدا نہ ہو صحیح معنی میں [illegible] کی محبت جاگزیں نہیں ہوسکتی۔ اس سلسلہ میں جو مزید تصریحات سامنے آئی ہیں ان سے گو بظاہر یہی مترشح ہوتا [illegible] جی کا یہ خطاب ہندو مسلمان دونوں سے ہے، لیکن یہ [illegible] دراصل ان کو صرف مسلمانوں سے ہے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے غور طلب امر یہ ہے کہ احترام سے سمپورنانند جی کا مقصود کیا ہے، احترام کوئی ایسا لفظ نہیں جس کا مفہوم متعین ہوچکا ہو اور حیاتِ انسانی کی ضروریات میں شامل ہو۔ احترام کا تعلق جذبات انسانی سے ہے اور انھیں کی نوعیت کے لحاظ سے اس کا مفہوم بھی بدلتا رہتا ہے۔

سمپورنانند جی نے اس لفظ کا استعمال کس معنی میں کیا ہے یہ مضمون تشنۂ وضاحت ہے۔ ہر چند یہ مثال پیش کرکے کہ وہ اورنگ زیب و اکابر ہند میں سے سمجھتے ہیں اور اس کا احترام کرتے ہیں، اشارتاً یہ ضرور بتا دیا ہے کہ احترام سے ان کی مراد کیا ہے۔ لیکن اگر ان سے

دریافت کیا جائے کہ کیا وہ اورنگ زیب کا احترام بالکل اسی طرح کرتے ہیں جیسے رام چندرجی یا کرشن جی کا، تو وہ یقیناً اس سے انکار کردیں گے کیونکہ ہندو دیومالا کے افراد کا احترام بالکل دوسری چیز ہے جس کا تعلق خالص عبودیت یا پرستاری سے ہے اور اکابر ملک وقوم کا احترام محض صفات انسانی کی عظمت سے تعلق رکھتا ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ سمپورنانندجی نے یہ بات کچھ کھل کر نہیں کہی۔ اکابر ہند سے ان کی مراد غالباً ہندوستان کی تمام وہ بڑی بڑی ہستیاں ہیں، جنھوں نے دیوتاؤں کی حیثیت اختیار کرلی ہے اور انھیں کے احترام کا مطالبہ وہ مسلمانوں سے کرتے ہیں۔ لیکن وہ کیسا احترام چاہتے ہیں؟ ۔ اس کی صراحت میں انھوں نے کافی احتیاط سے کام لیا اور اورنگ زیب کا ذکر کرکے بات کا رُخ بدل دیا۔ اگر مسلمان اس کے جواب میں یہ کہیں کہ وہ بھی رام چندرجی کا احترام اسی طرح کرتے ہیں، جس طرح سمپورنانند، اورنگ زیب کا، تو کیا یہ سُن کر وہ مطمئن ہوجائیں گے ۔ غالباً نہیں، کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ تمام پڑھے لکھے مسلمان، اکابر ہندو مذہب کا کافی احترام کرتے ہیں اور اس کے باوجود وہ مسلمانوں کو مزید احترام کی تلقین فرماتے ہیں، اور اس مزید احترام کی نوعیت ظاہر نہیں کرتے۔

اس باب میں یہاں کی مہاسبھائی اور جنگ سنگھی ذہنیتوں کی میں تعریف کروں گا کیونکہ جو کچھ ان کے دل میں ہے وہ زبان پر بھی ہے، ان کا عقیدہ ہے کہ بھارت میں صرف انھیں لوگوں کو رہنے کا حق حاصل ہے، جو "ہندو جاتی" کہلاتے ہیں اور ایک غیر شخص اگر یہاں رہنا چاہتا ہے تو اسے بھی ہندو مذہب اختیار کرلینا چاہئے۔ حالانکہ وہ جانتے ہیں کہ ہندو کوئی مذہب نہیں بلکہ محض سوشل نظام ہے جو عقاید مذہبی سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، یہاں تک کہ اگر ایک ہندو رام چندرجی اور کرشن جی کی توہین پر آمادہ ہوجائے اور گائے کا گوشت کھانے لگے تو بھی وہ بدستور ہندو ہی رہے گا، تاہم وہ اپنے دل کی بات صاف صاف کہدیتے ہیں اور کوئی لگی لپٹی نہیں رکھتے۔

"سمپورنانندجی" بڑے فاضل انسان ہیں، ان کا شمار اہل فکر میں ہوتا ہے، کانگریس کے اہم رکن ہیں، اس لئے مہاسبھائی زبان میں تو وہ کچھ نہیں کہ سکتے، لیکن اگر ان سے پوچھا جائے کہ اگر یہاں کے تمام مسلمان شدھی ہوجائیں تو کیا وہ خوش نہ ہوں گے۔ ممکن ہے پوچھنے پر وہ اس کا جواب کچھ اور دیں، لیکن ان کا دل یقیناً مسرتوں سے لبریز ہوگا۔

اس وقت جبکہ انتخاب کا مرحلہ سامنے ہے، ان کا ہندوستانی "مہاپرشوں" کی عظمت کا جذباتی سوال اُٹھا کر "مسلم و غیر مسلم" تفریق کے پہلو کو نمایاں کرنا مناسب نہ تھا۔ اس بحث کا تعلق مذہبی جذبات سے ہے اور ایسے موقع پر کوئی بحث ایسی چھیڑ دینا جو ہندو مسلم مغایرت کی یاد دلائے قطعاً مناسب نہ تھا۔

یہ بالکل درست ہے کہ ہندو مہاپرشوں کے ساتھ مسلمانوں کی عقیدت کوئی مذہبی حیثیت اختیار نہیں کرسکتی، بالکل اسی طرح جیسے ہندو، اکابر اسلام کو اپنا مذہبی پیشوا نہیں سمجھ سکتے، لیکن یہ اختلاف کوئی ایسا اختلاف نہیں جو انسانی تعلقات کی راہ میں حائل ہو، اور اگر کوئی شخص یہ بحث اس لئے چھیڑتا ہے کہ ایک ملک کی دو قوموں کے درمیان مغایرت کو اور تقویت پہونچائے تو اس کا یہ فعل یقیناً کبھی قابل تعریف نہ سمجھا جائے گا۔

کاشکے، یہ بات کسی اور کے زبان سے نکلتی اور سمپورنانند اس کی تردید کرنے والوں میں ہوتے۔

ملک محمد جائسی کی "پدماوت"

(پروفیسر عصمت اللہ جاوید)

زبانِ اردو کے اکثر تاریخ نویسوں نے ملک محمد جائسی کی مایۂ ناز تصنیف "پدماوت" کا ذکر سرسری اور ضمنی طور پر کیا ہے۔ زبانِ اردو کی تدریجی ترقی کا جائزہ لیتے ہوئے محمد حسین آزاد، آبِ حیات کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:-

"مسلمان بھی اس زمانہ میں یہاں کی زبان سے محبت رکھتے تھے، چنانچہ سولھویں صدی عیسوی شیر شاہی عہد میں ملک محمد جائسی ایک شاعر ہوا۔ اس نے "پدماوت" کی داستان نظم کی۔ اس سے عہد مذکور کی زبان ہی نہیں معلوم ہوتی بلکہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان اس ملک میں رہ کر یہاں کی زبان کو کس پیار سے بولنے لگے تھے۔ اس کی بحر بھی ہندی ہے اور ورق کے ورق اُلٹتے جاؤ فارسی عربی کا لفظ نہیں ملتا۔ مطلب اس کا آج مسلمان بلکہ ہندو بھی نہیں سمجھتا۔ کتاب مذکور چھپ گئی ہے اور ہر جگہ مل سکتی ہے اس لئے نمونہ نہیں لکھتا۔"

"اردو کی ابتدائی نشوونما میں صوفیائے کرام کا کام" میں مولوی عبدالحق نے پدماوت کی زبان کا کبیر کی زبان سے مقابلہ کرتے ہوئے لکھا ہے:-

"ان کی (کبیر کی) پوربی، گوسائیں تلسی داس یا ملک محمد جائسی کی سی پوربی نہیں کہ جن کے کلام کو سمجھنے کے لئے شرح کی ضرورت ہو۔ ۔ ۔ ۔ ۔ تلسی داس اور ملک محمد جائسی کی زبان پرانی اور مردہ ہوجائے گی لیکن کبیر کا کلام ہمیشہ زندہ اور ہرا بھرا رہے گا۔"

"پنجاب میں اردو" میں منجھن، قطبن اور شیخ عثمان کا ذکر تفصیل کے ساتھ موجود ہے لیکن ملک محمد جائسی کا ذکر صرف ضمنی طور پر کیا گیا ہے۔

آزاد کا یہ کہنا کہ "مطلب اس کا آج مسلمان بلکہ ہندو بھی نہیں سمجھتا" غالباً اس وجہ سے ہے کہ انھوں نے پدماوت کی زبان کو "برج بھاشا" سمجھا ہے کیونکہ ان کے خیال کے مطابق اردو برج بھاشا سے نکلی ہے۔ حالانکہ "پدماوت" برج بھاشا میں نہیں بلکہ اودھی میں ہے جو مشرقی ہندی کی ایک شاخ ہے۔ خود جائسی نے پدماوت میں اس زبان کو بھاشا ہی کہا ہے:-

آدی انت جس گاتھا رہے ۔ لکھ بھاشا چوپائی کہے

سلہ ملک محمد جائسی شیر شاہی عہد ہی میں نہیں بلکہ بابر کے زمانہ میں بھی تھا۔ اس نے اپنی تصنیف "آخری کلام" میں بابر کی مدح لکھی ہے۔ پدماوت شیر شاہی عہد میں مکمل ہوئی۔ بعض نسخوں میں پدماوت کا سن تصنیف ۹۲۷ھ (مطابق ۱۵۲۱ء ہے)۔ اگر اس تاریخ کو صحیح مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بابر کی تخت نشینی (اپریل ۱۵۲۶ء) اس سے پہلے ہی اس کتاب کا آغاز ہو چکا تھا۔ اس کے علاوہ شیر شاہ کا عہد تو ۱۵۴۰ء سے ۱۵۴۵ء تک یعنی صرف پانچ سال رہا اس صورت میں جائسی کو صرف شیر شاہی عہد کا شاعر کہنا محل نظر ہے۔

(شروع سے آخر تک جیسی داستان ہے اسے بھاشا میں لکھ کر چوپائیوں میں (شاعر) کہ رہا ہے)۔ تلسی داس نے بھی رام چرت مانس (معروف بہ رامائن) کو "بھاشا بدھ" (منظوم بہ بھاشا) کہا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "اودھی" بھی ملک محمد جائسی کے زمانہ میں "بھاشا" کے نام سے مشہور تھی۔ اس زمانہ میں غالباً لفظ بھاشا ہر عوامی زبان کے لئے استعمال ہوتا تھا (تعجب تو یہ ہے کہ خود پانِنی نے جو گوتم بدھ سے ایک صدی بعد پیدا ہوا سنسکرت کو بھی بھاشا ہی کہا) لیکن آگے چل کر یہ صرف برج بھاشا کے لئے مخصوص ہوگیا اس لئے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ پدماوت "بھاشا" یعنی برج بھاشا میں ہے، چونکہ آزاد اودھی یا مشرقی ہندی سے قطعی نابلد تھے بلکہ اس کے وجود سے ناواقف تھے اس لئے اس زبان کے متعلق یہ حکم لگایا کہ یہ زبان ہندو اور مسلمان دونوں کے لئے ناقابلِ فہم ہے۔ یہی غلطی مولوی عبدالحق سے ہوئی ہے۔ انھوں نے پدماوت کی زبان کو مشرقی ہندی کی ایک شاخ نہ سمجھتے ہوئے اسے صرف مشرقی ہندی یا پوربی سمجھا ہے اور اس زبان کا کبیر کی زبان سے مقابلہ کرتے ہوئے اول الذکر کو سمجھنے کے لئے شرح کی ضرورت محسوس کی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ گویا پدماوت کی زبان سنسکرت کی طرح مُردہ ہے اور اسے بولنے والے لوگ ہندوستان میں ناپید ہیں۔

بابو رام سکسینہ نے اودھی کے ارتقاء پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ:۔

"مشرقی ہندی، قدیم اودھ ماگدھی سے نکلی ہے اور اس کی دو ممتاز بولیاں ہیں اودھی اور چھتیس گڑھی۔ ڈاکٹر دھرمیندر ورما نے ان بولیوں میں باگھیلی کا بھی اضافہ کیا ہے۔ اودھی زبان بقول شیو سہائے پاٹھک، ہردوئی ضلع کو چھوڑ کر بقیہ اودھ میں بولی جاتی ہے۔ یہ لکھنؤ، اناؤ، رائے بریلی، سیتاپور، فیض آباد، گونڈا، بہرائچ، سلطان پور، پرتاب گڑھ اور بارہ بنکی میں تو بولی ہی جاتی ہے مگر ان ضلعوں کے علاوہ جنوب کی طرف گنگا پار الہ آباد، فتحپور، کان پور مرزاپور اور جونپور کے کچھ حصّوں میں بھی بولی جاتی ہے۔ مخلوط اودھی بہار کے مظفر پور تک پھیلی ہوئی ہے۔"

پدماوت کے متعلق آزاد کا یہ کہنا کسی حد تک ٹھیک ہے کہ ورق کے ورق اُلٹتے جاؤ فارسی، عربی کا لفظ نہیں ملتا، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا بالکل غلط ہے کہ اس کتاب میں عربی فارسی الفاظ ملتے ہی نہیں۔ اگر آزاد ذرا محنت سے کام لیتے تو انھیں کچھ الفاظ ضرور مل جاتے۔ مضمون ہذا کے آخر میں ان الفاظ کی فہرست دی گئی ہے۔ آزاد نے آبِ حیات میں چندر بردائی کی "پرتھی راج راسو" سے کچھ عربی فارسی الفاظ اس مقصد سے پیش کئے ہیں کہ اس عہد کی زبان کا اندازہ لگایا جاسکے، لیکن جدید تحقیقات [illegible] کتاب کے اکثر و بیشتر حصّے الحاقی ثابت ہوتے ہیں اور بعض حضرات مثلاً حافظ محمود شیرانی، ڈاکٹر زور وغیرہم تو اسے چندر بردائی کی تخلیق ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ اس صورت میں رس راسو میں جو عربی فارسی الفاظ ملتے ہیں ان کی بنیاد پر یہ حکم لگانا مشکل ہے کہ شہاب الدین غوری کے عہد ہی میں عربی فارسی کے الفاظ یہاں کی مقامی زبان میں شامل ہوگئے تھے۔ بہت ممکن ہے یہ الفاظ زمانۂ مابعد کے کسی شاعر نے اس تصنیف میں شامل کردئے ہوں۔ اس اعتبار سے پدماوت کا مطالعہ اُردو داں طبقہ کے لئے زیادہ اہم ہوجاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اکبر اور اس کے بعد کے شاہانِ چغتائیہ کے زمانہ میں یہ الفاظ اور بھی زیادہ تعداد میں مقامی بولیوں میں شامل ہوگئے ہوں گے۔ اس کے علاوہ پدماوت میں چند ایسے محاورے بھی استعمال ہوئے ہیں جو موجودہ اُردو میں مستعمل ہیں۔ پدماوت کے مطالعہ سے ان محاوروں کی قدامت کا بھی اندازہ ہوتا ہے اس لئے کہ پدماوت کا عہد وہ عہد تھا جب زبان اُردو نے جنم لیا تھا۔

ہندوستان میں صوفیوں نے تبلیغ مذہب کے سلسلہ میں ہندوستان کی مقامی بولیوں کی جو خدمات کی ہیں وہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں۔ ان صوفیوں نے اپنے عقاید کی توضیح و تشریح کے لئے نہ صرف یہاں کی زبانیں استعمال کیں بلکہ یہیں کی مقامی روایتوں، رسم و رواج، طرزِ تمدن اور یہاں کے باشندوں کے مذاق و مزاج کو بھی پیشِ نظر رکھا اور عوام کے دلوں میں گھر کرلیا۔

انھوں نے اپنے اصول کی تبلیغ کے لئے بنگالی اور گجراتی کے علاوہ، دو اہم ملکی زبانیں اور استعمال کی ہیں۔ کھڑی بولی (جس میں پنجابی، دکنی اور گجراتی کے عناصر شامل ہیں) اور اودھی۔ کھڑی بولی کا استعمال مغربی اور جنوبی ہندوستان میں ہوا اور مشرقی ہند والے خطے میں اودھی کا۔ جو مثنویاں دکنی زبان میں لکھی گئیں وہ اس کھڑی بولی میں ہیں جس پر برج بھاشا، پنجابی اور فارسی کا کافی اثر ہے اور ان مثنویوں پر ہندوستانی طرزِ داستان گوئی کا اتنا اثر نہیں، جتنا اودھی کی مثنویوں میں نظر آتا ہے۔ اودھی زبان میں لکھی ہوئی کہانیاں تمام و کمال ہندوستانی ہیں۔ ان کے کردار اور قصے کی فضا میں ہندوستانیت کا عنصر غالب ہے اور یہ وہ قصے ہیں جو عوامی کہانیوں کی شکل میں صدیوں سے سینہ بہ سینہ چلے آرہے تھے۔ اودھی میں اس روایت کی ابتدا ملا داؤد نے کی تھی، جنھوں نے بقول رام رتن بھٹناگر[1] ۱۳۷۰ء میں نورک اور چندا نامی ایک عشقیہ قصہ بزبان اودھی تصنیف کیا تھا

داسودیو شرن اگروال کے کہنے کے مطابق ملا داؤد نے یہ قصہ ۱۳۷۹ء میں لکھا تھا اور اس کا نام چندائن تھا۔ موخر الذکر بیان اس لئے زیادہ مستند ہے کہ اس کا مکمل نسخہ پروفیسر حسن عسکری کو دستیاب ہوا تھا اور انھیں کے حوالے سے اگروال صاحب نے مذکورۂ بالا نام اور سنِ تصنیف اخذ کیا ہے۔ اس کے بعد جائسی کے زمانہ تک کئی عشقیہ قصے صوفیائے کرام نے لکھے، ان میں سے چند کا ذکر خود جائسی نے پدماوت میں کیا ہے یعنی "سپناوتی"۔ "مگدھاوتی"۔ "مرگاوتی"۔ "مدھومالتی" اور "پریماوتی"۔

بقول اگروال، سپناوتی نامی عشقیہ قصہ، اگرچند بھٹناگر کو دستیاب ہوا ہے۔ مگدھاوتی کے مصنف کا ابھی تک پتہ نہیں لگ سکا ہے۔ پدماوت میں لکھا ہے کہ سدودے بچھ، مگدھاوتی کے لئے کنگن پہن کر بیراگی ہوگیا۔ یہ کہانی بھی لوک کتھا کا درجہ رکھتی ہے۔ سدودے بچھ اور رانی ساولنگا کی کہانی بقول اگروال، بہار سے گجرات تک گاؤں گاؤں مقبول ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اودھ میں ساولنگا کا نام مگدھاوتی ہو بہرحال اس نام کا قصہ ابھی تک پردۂ خفا میں ہے۔ مرگاوتی اور مدھومالتی نامی کہانیاں دستیاب ہوچکی ہیں۔ بنارسی داس نے اپنے اردھ کتھانک (سولھویں صدی) میں لکھا ہے کہ میں مدھومالتی اور مرگاوتی نامی کہانیاں رات میں پڑھا کرتا تھا مدھومالتی کے مصنف منجھن ہیں۔ اس کے سنِ تصنیف کا پتہ نہیں چلتا لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ پدماوت کے زمانۂ تصنیف سے کچھ پہلے لکھی گئی تھی۔ مصنف کے حالات تاریکی میں ہیں۔

اس کا قصہ مختصراً یہ ہے "منوہر کنیسر کے راجہ سورج بھان کا لڑکا تھا۔ اسے ایک رات پریاں اٹھا کر مہارس شہر کی راجکماری مدھومالتی کی خوابگاہ میں لے گئیں، دونوں بیدار ہونے پر ایک دوسرے پر عاشق ہوگئے"۔

یہ قصہ بھی چوپائی میں ہے اور اس کے بعد دوہا ہے۔ اس قصہ میں صوفیوں کا تصورِ عشق پیش کیا گیا ہے اور معشوقِ حقیقی سے انسان کے عشق کی تصویر تمثیلی پیرایہ میں کھینچی گئی ہے۔ مرگاوتی، قطبن کی تصنیف ہے۔ قطبن کے متعلق بھی بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ ان کا اصلی نام شاید کچھ اور ہو، قطبن تخلص معلوم ہوتا ہے۔ یہ شیخ برہان چشتی کے مرید تھے اور بقول رام چندر شکل، حسین شاہ

---

[1] رام رتن بھٹناگر نے لکھا ہے کہ جائسی نے پدماوت میں کھنڈراوتی کا بھی ذکر کیا ہے۔ انھوں نے غالباً لفظ "کھنڈراوت" کی بنیاد پر ایسا لکھا ہے۔ لیکن یہ لفظ پدماوت کے مختلف نسخوں میں مختلف صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً "کھنڈراوت" "کندراوت" (بالضم کاف)۔ کنڈاوت (بالفتح اول دال ہندی) اور گندھاوت وغیرہ۔ لیکن کچھ نسخوں میں "منوہر" بھی ہے۔ شیخ عثمان نے چتراولی میں مدھومالتی کے ساتھ کنور منوہر کا ذکر کیا ہے، یہی نام مدھومالتی مصنفۂ منجھن میں بھی ملتا ہے۔ اس کے علاوہ نصرتی نے اپنی مثنوی "گلشنِ عشق" میں مدھومالتی کے ساتھ منوہر ہی کا ذکر کیا ہے۔ اسی لئے بھٹناگر صاحب کا یہ قیاس صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ کھنڈراوتی نام کی کوئی کہانی علحدہ لکھی گئی تھی۔

والیٔ جونپور ان کا سرپرست تھا۔ قطبن نے یہ قصہ ۹۰۹ھ (مطابق ۱۵۰۳ء) میں لکھا تھا۔ حافظ محمود شیرانی کا کہنا ہے کہ حسین شاہ شرقی کا انتقال ۱۵۰۵ء میں ہوا تھا اس لئے میرے خیال میں قطبن کا سرپرست علاءالدین حسین شاہ والیٔ بنگالہ ہوگا جس نے ۸۹۹ھ مطابق ۱۴۹۳ء سے ۹۲۵ھ مطابق ۱۵۱۸ء تک حکومت کی ہے۔ یہ بادشاہ ہندی اور بنگالی ادبیات کا ایک سرگرم سرپرست تھا[1]

"پنجاب میں اردو" میں حافظ محمود خاں شیرانی نے مسٹر سیام داس کے حوالے سے اس کا قصہ مختصراً لکھ دیا ہے، لیکن شیرانی صاحب کا یہ بیان محل نظر ہے کہ "قطبن اس سلسلہ کا غالباً پہلا ہندی شاعر ہے جس نے...... افسانہ نگاری کی بنیاد ڈالی"۔ کیونکہ صحیح معنوں میں اولیت کا سہرا ملا داؤد کے سر ہے۔

بہرحال اس سے انکار ممکن نہیں کہ جائسی سے بہت پہلے صوفی شعراء نے اودھی میں عشقیہ قصے لکھنا شروع کر دئے تھے۔ جائسی کے بعد بھی یہ روایت قایم رہی اور ان کے بعد جو قصے لکھے گئے ان کی فہرست طویل ہے۔ جن میں سے چند کے نام یہ ہیں:۔

(۱) شیخ رزق اللہ (المتوفی ۱۵۸۱ء) جوت نرنجن اور پریماین۔
(۲) دوست محمد (۱۶۹۳ء لغایت ۱۶۸۰ء) پریم کہانی۔
(۳) شیخ عثمان (۱۶۱۳ء) چترا ولی۔[2]
(۴) شیخ نبی جونپوری (۱۶۱۴ء) گیان دیپ۔
(۵) قاسم شاہ دریابادی (۱۷۳۶ء) ہنس جواہر۔
(۶) نور محمد (۱۷۴۳-۴۴ء) اندراوتی۔
(۷) شیخ نثار، شیخ پوری (۱۷۹۰ء) یوسف زلیخا۔
(۸) سعید بہار (سن تصنیف نامعلوم) رس رتناکر۔
(۹) حافظ نجف علی شاہ (۱۸۴۵ء) پریم چنگاری۔[3]
(۱۰) فاضل شاہ (۱۸۴۸ء) پریم رتن۔

لیکن یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ان تمام عشقیہ کہانیوں میں "پدماوت" گل سرسبد کی حیثیت رکھتی ہے۔ خود جائسی کی کئی تصنیفیں بتائی جاتی ہیں مثلاً آخری کلام اکھراوٹ وغیرہ۔ ان دونوں کو رام چندر شکل نے مرتب کرکے شائع کیا ہے۔ سری ماتا پرشاد کو جائسی کی ایک کہانی ملی تھی جسے انھوں نے "مہری بائیسی" نام سے شائع کیا ہے۔ لیکن اب اس کے کئی نسخے مل گئے ہیں جن سے اس کا اصلی نام کہرا نامہ معلوم ہوتا ہے۔

سید آل محمد نے جائسی کی مندرجۂ ذیل فہرست دی ہے:۔ (۱) پدماوت۔ (۲) اکھراوٹ۔ (۳) سکھراوت۔ (۴) چمپاوت۔ (۵) اتراوت۔ (۶) مٹکاوت۔ (۷) چتراوت۔ (۸) کھروا نامہ۔ (۹) مورائی نامہ۔ (۱۰) مکھرا نامہ۔ (۱۱) مکھرا نامہ (۱۲) پوستین نامہ (۱۳) ہولی نامہ۔ (۱۴) آخری کمان (اس میں قیامت کا بیان ہے)۔ پروفیسر حسن عسکری نے بقول اگروال یہ نام دئے ہیں: (۱) لہراوت۔ (۲) سکرات نامہ۔ (۳) پوستین نامہ اور (۴) ہولی نامہ۔ سالار جنگ کے کتب خانہ میں جو چتر لیکھا نامی کتاب

[1] پنجاب میں اردو۔ [2] بقول حافظ محمود شیرانی "اس تالیف کے زوردار حصے وہ ہیں جو چتراولی کے محل، اس کے حسن و جمال، بیان بجز بارہ ماسہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ شہزادے کی تلاش میں مصنف نے مختلف ممالک اسلامیہ کا ذکر کیا ہے۔ [3] ان عشقیہ کہانیوں کے علاوہ اودھی میں مذہب اسلام پر بھی کئی کتابیں ملتی ہیں۔ ظہور علی شاہ نے تولد نامہ میں پیغمبر اکرم کی منظوم سوانحعمری لکھی ہے۔ اس کے علاوہ عبدالصمد کے کسی شاگرد نے معراج نامہ بھی لکھا ہے۔

موجود ہے۔ شری اگروال کے خیال کے مطابق چتراوت ہی ہے، شکل صاحب نے جائسی کی ایک تصنیف بتاوت کا بھی ذکر کیا ہے
بہرحال خود جائسی کی تصنیفات میں پدماوت اعلیٰ اور مقبول ترین کتاب ہے اور اسی ایک تصنیف نے جائسی کو بقائے دوام کا
خلعت عطا کیا ہے۔

پدماوت کو ہندی والوں نے اپنا لیا ہے، حالانکہ اس کتاب کی زبان اودھی ہندی سے اتنی ہی مختلف ہے جتنی اُردو سے
لیکن عرصہ تک ہندی والے بھی اس کی اہمیت سے ناواقف تھے، حالانکہ پدماوت جائسی ہی کے زمانہ میں مقبول ہوگئی تھی۔

کہا جاتا ہے کہ ان کے زمانہ میں ان کے مُرید پدماوت کے دوہے چوپائیاں گاتے پھرتے تھے۔ ایک روایت ہے کہ پدماوت کی
شہرت سُن کر خود شیر شاہ، جائسی سے ملنے جائس گیا تھا۔ ۱۶۵۰ء کے لگ بھگ اراکان کے مگن ٹھاکر کے درباری شاعر علاون
(علاء الدین ؟) نے بنگالی میں اس کا ترجمہ کیا تھا۔ اس کے بعد ۱۶۵۲ء میں منشی رائے گوبند جی نے اس کہانی کو فارسی نثر میں
لکھا اور اس کا نام "تحفۃ القلوب" رکھا۔ نور حسین غزنوی نامی شاعر نے قصۂ پدماوت نامی ایک کتاب فارسی نظم میں لکھی۔
عاقل خاں رازی نے بھی پدماوت کے کچھ مضامین فارسی میں باندھے۔

یہ حقیقت ہے کہ عرصہ تک ہندی ادب میں جائسی کو کوئی مقام نہیں دیا گیا۔ گارساں دتاسی نے جائسی کا ذکر کیا ہے
لیکن اسے ہندو سمجھ کر اسے جائسی داس لکھا ہے۔ گریرسن نے ۱۸۸۹ء میں "دی ماڈرن ورناکیولر لٹریچر آف ہندوستان" میں
پدماوت کو ایک قابل مطالعہ کتاب بتایا ہے۔ سدھاکر دیدی اور جارج گریرسن نے ۱۹۱۱ء میں پدماوت کے ۲۵، ابواب کو مع
شرح رایل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال سے شایع کیا۔ اس کے بعد ۱۹۲۴ء میں رام چندر شکل نے پدماوت کا پہلا اڈیشن شایع
کیا اور "جائسی گرنتھاولی" نام رکھا۔ دوسرا اڈیشن مع ترمیم و اضافہ ۱۹۳۵ء میں شایع ہوا۔ اس کے بعد ہندی میں اس کے
کئی اڈیشن نکلے اور وقتاً فوقتاً ہندی زبان میں پدماوت پر مضامین نکلتے رہتے ہیں۔

اے۔ جی شرف نے ۱۹۴۴ء میں سر جارج گریرسن والے نامکمل ترجمے کو مکمل کر کے اسے "رایل ایشیاٹک سوسائٹی" سے شایع
کروایا۔ اُردو میں بھی اس کتاب پر تھوڑا بہت کام ہوا ہے۔ ۱۸۷۳ء میں محمد قاسم علی صاحب رئیس بریلوی نے مطبع نولکشور کانپور
سے پدماوت کا منظوم ترجمہ شایع کیا تھا، اس کے بعد ۱۸۹۰ء میں مرزا عنایت علی بیگ عنایت لکھنوی نے پدماوت مع ترجمہ
"پدماوت بھاکا مترجم" کے نام سے مطبع اعظمی کانپور سے شایع کیا، ترجمہ تحت اللفظ ہے اور حواشی میں مفرد الفاظ، مشکل مطالب اور
تاریخی تلمیحات کی سرسری تشریح کی گئی ہے، مطبع نولکشور لکھنؤ سے اسی نام (پدماوت بھاکا مترجم) سے بھگوتی پرساد پانڈے انوج کا
ترجمہ مع متن شایع ہوا ہے، اس کے دیباچے میں بھگوتی پرساد پانڈے لکھتے ہیں:-

"پدماوت کے ترجمے منظوم فارسی حرفوں میں دو نسخے کمترین کو ملے ہیں۔ ایک پدماوت اُردو مصنفہ ملا ابوالقاسم (غالباً
یہ وہی محمد قاسم علی ہیں جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) دوسری پدماوت اُردو مصنفہ ضیاء الدین عبرت اور غلام علی عشرت
...... اس کی تاریخ تصنیف ۱۷۹۶ء ہے"۔

"پدماوت اُردو" مطبوعہ آجکل مارچ ۱۹۶۱ء میں دلدار حسین خاں لکھتے ہیں کہ:- "ضیاء الدین عبرت نے یہ قصہ ۱۲۰۰ھ سے
قبل شمع و پروانہ کے نام سے لکھا تھا اور ان کے انتقال کے بعد غلام علی عشرت نے ۱۲۱۱ھ میں اسے مکمل کر کے اس کا نام شمع و پروانہ سے
بدل کر پدماوت اُردو رکھا۔ بقول مضمون نگار یہ قصہ جائسی کی پدماوت کا لفظی ترجمہ نہیں بلکہ صرف کہانی کا خاکہ ماخوذ ہے بھگوتی پرشاد
نے اپنے ترجمے کے لئے جس نسخے کا انتخاب کیا ہے اس میں اختلاف کی کافی گنجایش ہے اور صرف لفظی ترجمے پر اکتفا کیا گیا ہے۔ ترجمے کی
زبان پر عبدالباری آسی اور مولوی جعفر علی دیوبندی نے نظر ثانی کی ہے۔

جائسی کے حالات زندگی بہت کم ملتے ہیں۔ وہ نویں صدی ہجری سے کچھ سال پہلے پیدا ہوئے تھے صحیح تاریخ کا تعین مشکل ہے۔

نام ملک محمد تھا اور محمد تخلص۔ ان کے مقام پیدائش کا بھی علم نہیں البتہ "آخری کلام" کی داخلی شہادت کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ وہ کچھ دنوں کے لئے جائس میں جو اودھ میں ضلع رائے بریلی کے ایک قصبہ کا نام ہے۔ بطور مہمان آکر مقیم ہوئے اور وہیں کے ہو رہے۔ جائسی کے قول کے مطابق جائس کا پرانا نام ادیان تھا۔

جائسی کا شمار اپنے وقت کے مانے ہوئے درویشوں میں ہوتا تھا، بقول بھگوتی پرشاد پانڈے "مقامی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جائسی غازی پور کے کسی مسلمان کے لڑکے تھے۔ بچپن میں چیچک کی شدید بیماری سے جب وہ قریب المرگ (کذا) ہو گئے تو انکی ماں نے مکن پور کے مدار شاہ کے مزار پر جاکر منت مانی۔ خدا خدا کرکے ان کی جان تو بچ گئی لیکن ایک آنکھ جاتی رہی۔ اس کے علاوہ ان کا ایک کان بھی بیکار تھا۔" پدماوت سے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے، کہتے ہیں کہ جب شیر شاہ ان کی شہرت سُن کر انکی زیارت کے لئے جائس آیا اور ان کے بھدّے چہرے کا مذاق اُڑایا تو انھوں نے برجستہ کہا "میری صورت پر ہنستا ہے کہ صورت بنانے والے کمہار پر" والد کا انتقال پہلے ہی ہوچکا تھا۔ چیچک سے صحتیاب ہونے کے بعد ان کی ماں بھی چل بسیں، اس کے بعد ان کی پرورش فقرا اور زاہدوں میں ہوئی۔ وہ مہدوی مسلک کے پیرو تھے۔ زندگی کے آخری دنوں میں جائسی، امیٹھی سے دو میل دور ایک جنگل میں رہا کرتے تھے۔ وہاں سے اولاد میسر آئی اور یہیں ان کی موت واقع ہوئی۔ بقول رام چندر شکل "قاضی نصیر الدین حسین جائسی نے جنھیں نواب شجاع الدولہ سے سند ملی تھی اپنی یادداشت میں جائسی کی تاریخ وفات ۴ رجب ۹۴۹ھ لکھی ہے۔ یہ تاریخ کہاں تک صحیح ہے نہیں کہا جاسکتا۔

پدماوت کے زمانۂ تصنیف کے متعلق کافی اختلاف ہے۔ یہ سچ ہے کہ جائسی نے اس کا زمانۂ تصنیف اسی کتاب میں لکھ دیا ہے لیکن اس کتاب کے مختلف نسخوں میں یہ تاریخ مختلف ملتی ہے۔ کسی نسخہ میں ۹۲۷ھ (مطابق ۱۵۲۱ء) کسی میں ۹۳۶ء، کسی میں ۹۴۵ھ کسی میں ۹۴۷ھ اور کسی نسخہ میں ۹۴۷ھ ہے۔ چونکہ اس میں شیر شاہ سوری کی مدح ہے اور شیر شاہ ۹۴۷ھ مطابق ۱۵۴۰ء میں ہمایوں کو شکست دے کر تخت شاہی پر متمکن ہوچکا تھا اس لئے بادی النظر میں ۹۴۷ھ ہی صحیح زمانۂ تصنیف معلوم ہوتا ہے لیکن بعض مستند نسخوں میں ۹۲۷ھ ہی ملتا ہے۔ واسودیو شرن اگروال نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ جائسی نے اس کتاب کا آغاز ۹۲۷ھ ہی میں کر دیا تھا اور جب شیر شاہ نے ۱۷ مئی ۱۵۴۰ء میں ہمایوں کو قنوج میں شکست دی اور دہلی میں اس کی رسم تاجپوشی ادا ہوئی تو اس وقت جو نسخہ لکھا گیا اس میں ۹۲۷ھ کو ۹۴۷ھ (۱۵۴۰ء) اور پھر ۹۴۷ھ (۱۵۴۲ء) کر دیا۔ بہرحال یہ طے ہے کہ یہ کتاب ۹۲۷ھ اور ۹۴۷ھ کے درمیان لکھی گئی۔ "پدماوت اُردو" مطبوعہ آجکل مارچ ۱۹۶۱ء میں دلدار حسین خاں نے لکھا ہے کہ "ملک محمد جائسی نے پدماوت ۱۵۹۴ء میں لکھی جو کسی طرح صحیح نہیں"۔

جائسی نے اس کتاب کی ابتدا مثنوی کے طرز پر حمد سے کی ہے، حمد کے بعد نعت، منقبت خلفائے راشدین بادشاہ وقت کی مدح پھر مدح سید اشرف جہانگیر[1] اور اس کے بعد سید محمد جونپوری (جنھوں نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا تھا) کی مدح لکھی ہے۔ اس میں شیخ دانیال کی بھی تعریف ہے اور مہدیوں کے عام دعوے کے برخلاف سید محمد کو دانیال کا مرید بتایا ہے جو تاریخی اعتبار سے صحیح[2] ہے۔ سید محمد مہدی کے مرید شیخ الہداد ان کے مرید شیخ برہان اور ان کے مرید شیخ محی الدین (جسے جائسی نے موحیدی لکھا ہے) کی تعریف کی ہے۔ سید حسن عسکری نے "موحیدی" کی قرأت مہدی کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس مہدی سے مراد سید محمد جونپوری ہی ہیں اور شیخ محی الدین نامی بزرگ علیحدہ سے نہیں، لیکن چونکہ جائسی نے واضح طور پر شیخ برہان (برہانو)

---

[1] غالباً اسی مدح کے پیش نظر بیل نے لکھا ہے کہ جائسی، جہانگیر کے عہد میں تھے جو بالکل غلط ہے۔

[2] مذاہب الاسلام مرتبہ محمد نجم الغنی صفحہ ۵۰۔

کوگرو موحیدی کا اگوا یعنی مرشد لکھا ہے اور چونکہ شیخ برہان الدین سید محمد مہدی کے مرشد نہیں بلکہ ان کے مرید تھے اس لئے سید حسن عسکری کا بیان محل نظر ہے۔ اس کے علاوہ بھگوتی پرشاد پانڈے نے جائسی کے سلسلۂ بیعت کا ذکر کرتے ہوئے شیخ دانیال اور حضرت خواجہ خضر کا نام علحدہ علحدہ مرشدوں کی حیثیت سے دیا ہے جو صریحًا غلط ہے: حضرت خواجہ خضر سے مراد پیغمبر خضر علیہ السلام ہیں۔ مہدویوں میں یہ مشہور ہے کہ شیخ دانیال کی ملاقات حضرت خضر سے ہوئی تھی اور انھوں نے حضرت خضر سے ہدایت پاکر سید محمد جونپوری کے دعوئ مہدیت کی تصدیق کی۔ جائسی نے صرف اتنا بتایا ہے کہ شیخ دانیال کی ملاقات حضرت خضر سے ہوئی جو شیخ دانیال سے بہت خوش ہوئے اور ان کی ملاقات سید راجے (حامد شاہ صوفی) سے کرائی، بہرحال یہ طے شدہ امر ہے کہ جائسی فرقۂ مہدویہ کے پیرو تھے، اس کے بعد انھوں نے ایک بند میں اپنے یک چشم ہونے کا ذکر کیا ہے اور مابعد اپنے چار خواجہ تاش دوستوں یوسف ملک، سلار، میاں سلونے اور شیخ بڑے کی تعریف کی ہے۔ اس کے بعد انھوں نے جائس نگر کا ذکر کرکے اس نظم کے سلسلہ میں اپنے پیشرو شعراء سے معذرت چاہی ہے اور اپنی کوتاہیوں کے لئے عذر خواہی کی ہے۔ اس کے بعد اصل کہانی شروع ہوتی ہے۔

پدماوت کی کہانی ہندوستان کی ایک قدیم اور مقبول عوامی کہانی ہے۔ "پرتھوی راج راسو" کے باب "پدماوتی سمے" میں بھی یہی کہانی تھوڑی بہت تبدیلی کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ سنسکرت کے کئی نظمیہ قصّوں میں ہیروئن کا نام پدماوت رکھا گیا ہے، سنہ ۱۲۰۰ء میں لکھی ہوئی ایک سنسکرت کہانی کا نام ہی پدماوت ہے۔ بقول ہرش رام چترویدی "راجستھان کی ایک مقبول کہانی "ڈھولا مارورا دوہا" ہے۔

تاریخی اعتبار سے "پدماوت" کے بعض اجزا بالکل غلط ہیں، علاءالدین کا پدماوتی کے لئے چتوڑ پر حملہ کرنا ایک فرضی قصّہ ہے کرنل ٹاڈ، ابوالفضل اور محمد قاسم فرشتہ نے بھی یہی غلطی کی۔ اس واقعہ کے فرضی ہونے کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ علاءالدین خلجی کے ہمعصر مورخین پدماوتی کے وجود سے ناواقف ہیں، امیر خسرو، چتوڑ کی لڑائی میں خود علاءالدین خلجی کے ساتھ تھے انھوں نے اس لڑائی کا حال بھی قلمبند کیا ہے لیکن کتنی تعجب کی بات ہے کہ خضر خاں اور دیول دیوی کی داستان عشق منظوم کرنے والے امیر خسرو، پدماوتی کا ذکر تک نہیں کرتے۔

ادبی اعتبار سے پدماوت کا درجہ کافی بلند ہے، جائسی نے ٹھیٹ اودھی زبان استعمال کی ہے جو آج بھی بول چال کی زبان ہے تلسی داس نے رامائن میں جو زبان استعمال کی ہے اس پر سنسکرت کی گہری چھاپ ہے، لیکن جائسی نے وہی زبان استعمال کی جو بول چال کی زبان تھی اور انھیں اودھی زبان پر حاکمانہ قدرت حاصل تھی۔ جب وہ باغ کی منظر کشی کرتے ہیں تو بے شمار پھولوں اور پھلوں کے نام فرداً فرداً گناتے ہیں۔ گھوڑوں کی قسمیں بیان کرنے پر آتے ہیں تو اتنے نام پیش کرتے ہیں کہ ان ناموں کو سمجھنے کے لئے فرس نامہ کے مطالعہ کی ضرورت پیش آتی ہے، اسی طرح بے شمار سازوں، پرندوں اور الوان نعمت کی لمبی فہرست اس خوبصورتی سے پیش کرتے ہیں کہ ان کے دو دو مطلب نکلتے ہیں۔ انھوں نے معشوق کا سراپا مختلف جگہوں پر بڑی کامیابی سے پیش کیا ہے، نیاز فتحپوری نے "جذبات بھاشا" میں ایسے اشعار پیش کئے ہیں جو پدماوتی کے سراپا سے متعلق ہیں۔ یہ سراپا دو مقامات سے لیا گیا ہے ایک مقام تو وہ ہے جب طوطا، رتن سین کے سامنے پدماوتی کا سراپا بیان کرتا ہے اور دوسرا مقام وہ جب راگھو چیتن، علاءالدین کے سامنے پدماوتی کے حسن و جمال کی تعریف کرتا ہے۔ نیاز نے ان اشعار کی معنوی خوبیوں پر بڑا خوبصورت اور خیال انگیز تبصرہ کیا ہے۔ جائسی کا بارہ ماسہ بھی ایک بے مثال چیز ہے جس میں ہر مہینہ کی رعایت سے ناگ متی کے درد مہجوری کو بڑے درد انگیز پیرایہ میں بیان کیا ہے۔

---

[1] مذاہب الاسلام مرتبہ محمد نجم الغنی صفحہ ۵۰۔

یوں تو پدماوت میں جائسی نے ہندو دیومالا سے اپنی واقفیت کا ثبوت مختلف مقامات پر دیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ انھوں نے اسلامی اور غیر ملکی تلمیحات بھی استعمال کی ہیں۔

خلفائے راشدین کی منقبت کے تحت جائسی نے چند دینی اصطلاحات کے مرادفات ہندو دھرم کی مناسبت سے استعمال کئے ہیں۔ مثلاً انھوں نے حضرت عثمان کو پنڈت، قرآن کو پران اور گرنتھ، کلمہ کو وچن، اللہ کو ودھی اور دین اسلام کو پنتھ کہا ہے۔ ایک جگہ کہتے ہیں:۔ "گا ہم بیچی لاگ ایک گوہوں (ہمیں صرف ایک گیہوں کے لئے بیچ گیا) اس میں آدم وگندم کی تلمیح ہے، جب رتن سین پدماوتی کو ساتھ لے کر سمندر کے سفر پر روانہ ہوتا ہے تو اس سے خیرات مانگتے ہوئے کہتا ہے" چالس انس درب جنہہ ایک انس دہ مور" (سامان کے جہاں چالیس حصے ہیں ایک حصہ میرا ہے)۔ اس میں زکوٰۃ کی طرف اشارہ ہے۔ اس کے علاوہ پدماوت میں اسکندر جُلکرن (سکندر ذوالقرنین) سکندر اور تلاش آب حیات، خاتم سلیمانی، عدل نوشیرواں، نوشابہ وسکندر سے متعلق بھی تلمیحات استعمال کی گئی ہیں۔

اس مضمون کی ابتدا میں یہ بتایا گیا تھا کہ پدماوت میں محمد حسین آزاد کے بیان کے برعکس جستہ جستہ عربی اور فارسی کے الفاظ بھی ملتے ہیں۔ وہ الفاظ یہ ہیں:۔ دین۔ عدل (فتحتین) آیت۔ ساہی (شاہ)۔ محتاج، عادل، دنیُ دنیائیں (یای معروف بمعنی دنیا)۔ درہارا (دربار)۔ سلطان، سلطانی، سلطانو۔ اورنگی، مُرسید (مُرشد) پیر، روسن (روشن)۔ طبل (بالتحریک) صدبرگ (گیندے کے لئے)۔ گھوڑوں کے نام استعمال ہوئے ہیں۔ سمند، کُرنگ (جسے بقول آزاد، اکبر نے سرنگ بنا دیا)۔ خنگ، ابلک (ابلق) کمیت، سراجی (شیرازی)۔ زردہ (سونے کی رنگت کا پیلے رنگ کا گھوڑا جسے عربی میں اصفر کہتے ہیں) لیکن وہ الفاظ اس قسم کے ملتے ہیں۔ پدماوت میں مندرجۂ ذیل محاورے استعمال ہوئے ہیں جو خفیف تغیر کے ساتھ ہماری زبان میں گھل مل گئے ہیں۔ مثلاً۔ مارگ مانکھ سون اچھارا (راستہ میں سونا اُچھالنا)

گائے اور شیر کا ایک گھاٹ پانی پینا (اُردو محاورہ میں بجائے گائے کے بکری ہے)

جس گُر کھائی رہا ہو گونگا (جیسے کوئی گڑ کھا کے گونگا ہو جائے، گونگے کا گُڑ کھا لینا)

پرکل بیم نہ آچھے چھپا (خوشبو اور محبت چھپے نہیں رہتے)

الٹی بہا گنگا کر پانی۔ (الٹی گنگا بہانا)

لیک پکھان پرکھ کر بولا (آدمی کا قول پتھر کی لکیر ہے)

جو بسیت گھن جاری ہی پیسا (جو کے ساتھ گھن بھی پس جائے گا۔ اُردو میں گیہوں کے ساتھ گھن پسنا ہے)

نین کھڑوانے (آنکھ کڑوانے لگی)۔ (نیند کی وجہ سے آنکھ کڑوانا)۔ اس قسم کے محاورے بہ کثرت پدماوت میں ملتے ہیں۔

مختصر یہ کہ نہ صرف مذہبی اور ادبی نقطۂ نظر سے بلکہ لسانی اعتبار سے بھی اُردو زبان کے تدریجی ارتقا کو سمجھنے کے لئے پدماوت کا مطالعہ کافی اہمیت رکھتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ پدماوت کھڑی بولی یا برج بھاشا میں نہیں بلکہ اودھی میں ہے لیکن محض اس بنا پر اس عظیم کارنامے کو نظر انداز کر دینا مناسب نہیں معلوم ہوتا خصوصاً اس صورت میں جبکہ اودھی اور کھڑی بولی (جس سے ہماری زبان اُردو اور جدید ہندی نکلی ہیں) ماں جائی بہنیں ہیں اور ان زبانوں میں کافی لسانی اشتراک پایا جاتا ہے[1]۔

---

[1] اودھی الفاظ کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اُن کے آخری حروف نہ تو کھڑی بولی کی طرح "آ" اور نہ برج بھاشا کی طرح "او" ہوتے ہیں مثلاً جو لفظ کھڑی بولی میں "گورا۔ گھوڑا، چھوٹا، تمھارا وغیرہ ہیں وہی برج بھاشا میں گورو، گھوڑو، چھوٹو، تمھارو' اور اودھی میں گور، گھوڑ، چھوٹ اور تمھار وغیرہ ہیں' اودھی کی ایک نمایاں خصوصیت یہ بھی ہے کہ جہاں کھڑی بولی اور برج میں یائے معروف یا واؤ معروف [illegible] سکڑ کر صرف زیر اور پیش ہو جاتے ہیں۔

حضرت نفیس بنگلوری کے ادبی استفسارات

اور

اساتذۂ سخن کے جوابات!

(رئیس مینائی بنگلوری)

(۱) مولانا شاداں بلگرامی

(۱) چونکہ قافیہ کا دارومدار تلفظ پر ہے اس لئے "شئے اور گئے" کے قوافی صحیح ہیں۔ ئے میں چونکہ اضافت توصیفی .... پڑھی جاتی ہے اس لئے یائے بطنی پیدا ہوکر دو (ی) پیدا ہوگئیں اور گئے میں بھی دو (ی) ہیں ایک (ی) کا اظہار بصورت ہمزہ کیا جاتا ہے۔ آپ "ئے" کی (ی) کو موقوف الآخر فرماتے ہیں میں اسے نہ سمجھ سکا کہ یہ موقوف کیسے ہے، ساکن بعد ساکن کو اہل صرف موقوف کہتے ہیں جو اس لفظ میں نہیں ہے۔ بجائے دِل۔ ہائے دِل۔ کے قوافی مثلاً دل ستائے دل صحیح ہیں گئے کے اعداد بحساب جمل چالیس ہیں۔

(۲) روی اگر متحرک ہو جائے یا ہو تو اختلاف حرکت ماقبل روی نہ اُردو میں غیر مستحسن ہے اور نہ فارسی میں بلکہ بلا تامل جائز ہو عنصرِی۔ شاکرِی۔ سرسری۔ قوافی درست ہیں۔ کیونکہ (ر) جو روی ہے وہ متحرک ہے۔ شیخ شیراز سے

آدمی را آدمیت لازم ست　　عود را گر بو نباشد ہیزم ست

(م) روی متحرک ہے اس لئے لازم کی زائے مکسور اور ہیزُم کی زائے مضموم ہونے پر بھی قوافی میں کوئی عیب نہیں۔

(۳) جلاؤں۔ بلاؤں۔ میں آپ (ل) کو روی متحرک مان کر تین یا چار حروف مابعد روی قرار دیتے ہیں۔ اور اس میں کوئی ہرج نہیں یہ یہ صورت لزوم مالا یلزوم کی ہوگی اور باقی حروف وصل و خروج و مزید و نائرہ کے بعد دیگرے ہوں گے ورنہ ان کے قوافی۔ سناؤں۔ لگاؤں۔ بتاؤں وغیرہ بھی ہوسکتے ہیں اور اس صورت میں الف روی ہوگا۔

(۴) ہائے مظہرہ کا قافیہ ہائے مختفی سے صحیح نہیں۔ چاہے کوئی کہے۔ ایرانیوں کے نزدیک تو ہائے مختفی محض اظہار حرکت کے لئے ہوتی ہے، اُردو اور فارسی دونوں میں ہائے مختفی کو کبھی روی نہیں بتاتے۔ تسلیم سے سہو ہوا ہے چنانچہ کہ وچہ میں (ہ) محض اظہار حرکت کے لئے ہے ورنہ اصلاً کاف اور ج ہیں۔

(۵) دس اور بس کے ساتھ قافیہ ہنس اور پھنس صحیح نہیں کیونکہ نون حرف قید ہے۔ جس کا اختلاف ناجائز ہے، اسی طرح سانس اور آس کا قافیہ درست نہیں۔

(۶) پیاسی اور اُداسی کا قافیہ پھانسی۔ کھانسی۔ رو ہانسی کے ساتھ صحیح ہے کیونکہ ان قوافی میں سین حرف روی ہے اور (ی) حرف وصل۔ ان کے بعد کوئی اور حرف حروف قافیہ میں سے فارسی اور اُردو میں نہیں جس کی مطابقت کیجائے روی مضاعف بعد روی اصل آیا کرتا ہے جیسے سوخت اور دوخت میں واؤ روی اصلی اور (خت) روی مضاعف ہیں۔

(۷) سمجھا بصیغۂ ماضی اور سمجھا بصیغۂ امر میں الف روی ہے۔ روی کو لفظاً یا معناً مختلف ہونا لازم ہے۔ اور یہاں معنوی اختلاف موجود ہے لہٰذا قافیہ بھی صحیح ہے۔ ایطاء نہیں ہے۔

(۸) کھٹولی۔ منجھولی۔ ڈولی۔ بولی۔ میں لام حرف روی ہے کیونکہ حرف روی کی خوبی یہ ہے کہ وہ لفظ کا حرف اصلی ہو، اصلی حرف کے ہوتے ہوئے حرف زاید کو روی نہیں بناتے ہیں اور بہتر محل اس کا لفظ کے آخر میں ہوتا ہے ان قوافی میں لام حرفِ اصلی اور (ی) زوایدمیں سے ہے لہٰذا (ی) حرف وصل ہے اگر ان کے ساتھ۔ جی۔ دی مری قوافی لائیں تو حرف روی (ی) ہوگی پھر معناً ان یا آت کا مختلف ہونا لازم ہوگا جبکہ یہ اصلی نہ ہوں۔

(۹) فن بنون مشدد ہی تو صحیح ہے اسی وجہ سے فنون اس کی جمع لاتے ہیں عربی میں مادہ کسی لفظ کا تین حرف سے کم نہیں ہوتا ہے۔ فارسی والے مشدد کو مخفف بھی کر لیتے ہیں۔

(۱۰) محمد یوسف اگر کسی کا علم ہے تو بلا اضافت ہی ہونا چاہئے، مثلاً میرے نام اولادحسین میں دال ساکن ہے گو معنویت باضافت دال ہی پائی جاتی ہے علم کے لئے بحالت ترکیب یا مرکب امتزاجی ہونے میں معنویت کی ضرورت نہیں ہوتی اکثر بحیثیت ترکیب بے معنی ہی ہوا کرتے ہیں، ایسے اسماء کا صرف مسمی پر دال ہونا کافی ہوتا ہے۔ شعرا البتہ وزن کی مجبوری سے جزو اول رسم میں اضافت خواہ مخواہ لگا دیتے ہیں۔ اگر کسی شخص کا نام محمد اور باپ کا نا[illegible] ہو تو ان دونوں کے درمیان اضافت ابنی ہوگی۔ خواہ مخواہ والی اضافت کا نام میں کیا بتاؤں۔ مولوی اور محمد یوسف کے درمیان (ی) پر اضافت بوجہ بدل کے ہوگی۔ یعنی مولوی اور محمد یوسف بدل و مبدل منہ ہیں۔ بغیر اضافت پڑھیں تو بترکیب قلب صفت و موصوف ہوں گے یا مولوی محمد یوسف میں (ی) پر اضافت بیانی مانکر محمد یوسف کو مولوی کا بیان کہئے یا محمد یوسف مولوی کا

Alexander the great. جیسے ہے Noun in oposition.

(۱۱) یہ ایسی خوشی ہے کہ بیاں ہو نہیں ہو سکتا (رشید لکھنوی)۔ یوں نثر بنایئے، یہ ایسی خوشی ہے کہ جس کا بیاں ہو نہیں سکتا۔ یعنی نہیں ہو سکتا کو تعلق "بیان" سے رہے اور جب "خوشی" سے متعلق کیجئے گا تو بیان نہیں ہو سکتی کہنا ہوگا اور یہی بہتر ہے۔

(۱۲) قافیہ کا دار و مدار تلفظ پر ہے اور تاریخ منحصر کتابت پر ہے۔ [illegible] کا قافیہ گلشن صحیح ہے مگر شرتیا اور غربن لکھنا غلط اسی طرح زمانہ کا قافیہ دانا۔ اور مرتضیٰ کا قافیہ اچھا وغیرہ درست ہے اور کتابت کے بدلنے کی ضرورت نہیں ـــــ!

---

(۲) حضرت درد کاکوروی

سوال۔ جلوے نمونے ہم قافیہ ہو سکتے ہیں، لیکن جلووں نمونوں ہم قافیہ نہیں ہو سکتے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب۔ اردو میں جمع کا قاعدہ یہ ہے کہ جو الفاظ حروف علت یا ہائے مختفی پر ختم ہوتے ہیں ان سے حروف علت یا ہائے مختفی کو حذف کرکے علامت جمع یعنی۔ ی۔ یا و۔ ن۔ لگا دیتے ہیں، قافیہ میں محذوفات کا لحاظ جایز نہیں اس وجہ سے جلوہ کا قافیہ نمونے سے جلووں کا قافیہ نمونوں سے جایز نہ ہوگا، اس لئے کہ حرف روی کا تعین اس میں ممکن نہیں۔ ایسے الفاظ جو حسب سابق الف یا ہائے مختفی پر ختم ہوں اگر ان کو دوسرے الفاظ سے نسبت دی جائے تو ایسی صورت میں ان کو یائے نسبت سے بدل دیا جاتا ہے جیسے نمونے کا اور جلوے کا اور یہ جائز ہوگا۔

س ۔ الف ساکن کے بعد الف وصل کا سقوط جائز ہے یا نہیں ؟ مثلاً ؎

فرش پا انداز کیوں سبزۂ بیگانہ ہے ، بروزن مفتعلن فاعلن الخ

ج ۔ ہر جگہ گر سکتا ہے بشرطیکہ وہ حرف اصلی نہ ہو، آپ نے مثال اور وزن کچھ اس طرح لکھا ہے کہ اچھی طرح پڑھنے میں نہیں آیا۔

کہیں دب کر الف نہیں آئے گا خلافِ فصاحت ہوگا مثلاً ؎ ہمارا ذکر اگر کر کے وہ خفا ہوتے

یہاں الف کا گرنا خلاف فصاحت ہے باوجودیکہ گرا دیا جاتا ہے ۔ یا۔ ہمارا اس سے اگر ذکر کر دیا ہوتا۔ اس میں لفظ اسکا ہمزۂ وصل نہیں گرا ہے بلکہ الف اضافی گرا ہے جو اصلی نہیں ہے ۔

س ۔ آپ کے ذاتی متروکات وقیود شاعری کیا ہیں ؟

ج ۔ یاں ۔ واں ۔ سے حتی الامکان پرہیز بہتر ہے یا یہ فقرہ، ان کے ہاں نہ جائیے ۔ میں اس کو اچھا نہیں سمجھتا۔ صاف یہاں ہونا چاہئے عبدالرؤف صاحب عشرت نے اپنی کتابوں سے جو کچھ لکھا ہے ان کی پابندی ضروری ہے ۔

س ۔ تائے مدوّرہ کے پانچ عدد لینا چاہئے یا چار سیکڑے ؟

ج ۔ یوں تو (ت) کے (۴۰۰) لئے جائیں گے لیکن جب (ت) حالتِ وقف میں ہو تو (۵) جائیں گے ۔

س ۔ ایسے الفاظ جن میں ہمزہ مستقل ہو جیسے ماشاء اللہ انشاء اللہ کا ایک عدد لینا جایز ہے یا نہیں ؟

ج ۔ بعض استادوں نے ایک عدد لیا ہے اور بعضوں نے نہیں لیا۔ اس لئے حسب موقع فایدہ اٹھانا چاہئے تاکہ تخرجہ یا تدخلہ کرنا پڑے۔

س ۔ مہ جبین ۔ کلچین ۔ ناتوان ۔ بے زبان ۔ شاندار ۔ قرآن خواں ۔ ایماندار ۔ جاندار میں اعلان نون کرنا چاہئے یا اخفاء نون ؟ ۔

ج ۔ مہ جبیں ۔ گلچیں ۔ ناتواں ۔ ان میں نون کا اعلان محاورے کے خلاف ہے ۔ شاندار ۔ قرآن خواں میں آخری نون کا اعلان جائز نہیں ۔ ایماندار ۔ جاندار ۔ اس میں نون کا اعلان محاورے میں داخل ہے ۔

س ۔ اردو میں حروف علت کا سقوط تو جائز ہے لیکن آپ کے نزدیک مستثنیٰ الفاظ کون سے ہیں ؟

ج ۔ بعض وقت سقوط جائز ہے بلکہ جز کلمہ (کا) الف گرانا نہیں چاہئے !

---

(۳) حضرت اختر نگینوی

س ۔ ؎ آج بوسہ تجھے دیتے ہی بنے گا اے جاں کچھ ترا وعدہ نہیں ہوں کہ میں ٹل جاؤں گا

بوسہ دیتے ہی بنے گا صحیح ہے یا دیتے ہی بنے گی ؟

ج ۔ "بوسہ دیتے ہی بنے گا" یا "دیتے ہی بنے گی" میری رائے ہیں اس میں دلی و لکھنؤ کا اختلاف ہے ، شاید لکھنؤ والے "دیتے ہی بنے گا" بولتے ہیں ۔ مگر دلی والے "دیتے ہی بنے گی" کہیں گے ۔ مثلاً حضرت استادی فصیح الملک کا شعر ملاحظہ فرمائیے ؎

جب ٹرکا خون بن گئی دم پہ چاکِ دل کو رفو کئے ہی بنی

س ۔ ؎ مہرباں ! جور کا انجام پریشانی ہے دیکھنا آپ کو آخر میں ندامت ہوگی

دیکھنا اور آپ میں شتر گربہ ہے یا نہیں ؟ ۔

ج۔ "دیکھنا" آپ کے ساتھ نظم ہونے میں شتر گربہ کا شائبہ ضرور ہے۔ دیکھنا کی جگہ دیکھئے ہوتا تو یہ شبہ نہ ہوتا۔

س۔ لخت دل۔ لختِ جگر۔ راحت نظر۔ یہ الفاظ مونث کے لئے بطور مونث استعمال کرنا چاہئے یا مذکر؟

ج۔ لخت دل۔ لختِ جگر مذکر۔ اور راحت نظر مونث استعمال ہوں گے!

س۔ ؎ دل مرا جان مری داغ سویدا اپنا ۔۔ مری اور اپنا میں شتر گربہ ہے یا نہیں؟

ج۔ "اپنا" سوائے معنی معروف کے یہ ایک محاورہ ہے جو میرا اور ہمارا کی جگہ بولا جاتا ہے ؎

وہ زمانہ بھی تمھیں یاد ہے۔ تم کہتے تھے دوست دنیا میں نہیں داغ سے بہتر اپنا
کردیا مجھے بیخود شوقِ سجدہ نے کیا، یہ نہیں خبر۔ یہ ہے سنگ آستاں اپنا

س۔ ؎ وہ دل کو خوشی ہے کہ بیاں ہو نہیں سکتا۔۔۔ یا ہو نہیں سکتی؟

ج۔ یہ دلی اور لکھنؤ میں مختلف فیہ ہے۔ دلی میں مونث کے ساتھ ضمیر مونث اور مذکر کے ساتھ ضمیر مذکر مستعمل ہے لیکن لکھنؤ میں اس کے خلاف مونث اور مذکر دونوں کے ساتھ ضمیر مذکر کا استعمال ہے جو شعر لکھا ہے اس میں خوشی مونث اور بیاں مذکر ہے، اگر خوشی کی طرف ضمیر لیجائی جائے گی تو "ہو نہیں سکتی" کہیں گے اور اگر بیاں کی طرف ضمیر لے جائے گی تو ہو نہیں سکتا کہیں گے!۔ استعمال اہل دہلی۔ لکھنؤ والے ہر حالت میں ہو نہیں سکتا کہیں گے۔

س۔ ؎ میکشی وقف تھی بہاراں تک ۔۔ بہاراں کا استعمال درست ہے یا نہیں اگر درست نہیں تو کیوں؟

ج۔ اُردو زبان میں "بہاراں" فصیح نہیں ہے۔ بہار فصیح ہے لیکن کہیں مجبوری قافیہ بہاراں بہ ترکیب استعمال ہو تو خیر مضایقہ نہیں جیسے فصلِ بہاراں۔ ابر بہارا وغیرہ۔ بغیر ترکیب بہار چاہئے۔

س۔ ؎ پیدا ہوا ہے جب سے یہ دردِ جگر مجھے؟

ج۔ مرے غلط ہے۔ خیر مجھے ہو تو مضایقہ نہیں۔ اس محل پر نہ مجھے کی ضرورت نہ مرے کی! لفظاً یہ اس کا مفہوم پیدا کر رہا ہے!

س۔ ؎ جسے میں ہاتھ سمجھا تھا وہ خالی آستیں نکلی ۔ یا نکلا؟

ج۔ یہ مصرعہ فصیح الملک مرحوم کا ہے وہ مونث کے ساتھ ضمیر مونث لاتے تھے، آستیں مونث ہے اس لئے نکلی درست ہے

س۔ ؎ حق نے دی دختر مہ پارہ نظام الدین کو جس پر ~~جس کے~~ احباب فدا ہیں تو اعزہ مفتوں
دوسرے مصرعہ میں اس پر کا محل ہے یا جس پر کا۔ اگر دونوں درست ہوں تو ان کا محل استعمال کیا ہے؟

ج۔ مصرعۂ ثانی میں اس پر کا محل ہے۔ اگر پہلے مصرعہ میں (وہ دختر) یا ایسی دختر ہوتا تو جس پر کا محل ہوتا۔

س۔ ؎ ابھی سے کیا ہے جلدی میں ابھی سویا نہیں جاتا۔۔ میں ابھی سویا نہیں جاتا۔ مجھ سے ابھی سویا نہیں جاتا ان دو فقروں میں معناً کیا فرق ہے؟

ج۔ "میں ابھی سویا نہیں جاتا" یعنی ابھی جاگ رہا ہوں۔ ابھی نیند نہیں آئے گی۔ مجھ سے ابھی سویا نہیں جاتا۔ یعنی نیند آرہی ہے لیکن کسی تکلیف یا مجبوری سے ابھی نہیں سو سکتا۔ یا نیند نہ آنے کی وجہ سے ابھی سویا نہیں جاتا۔

حکومتِ اسلام کا محکمۂ برید

(یعنی ادارۂ جاسوسی و خبر رسانی)

(نیاز فتحپوری)

جاسوسی اور خبر رسانی نتیجہ کے لحاظ سے ایک ہی چیز ہیں، لیکن ان کی نوعیت ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ جستجو فطرتِ انسانی ہے اور جو بات معلوم نہ ہو اس کا جاننا مقتضائے فطرت ہے، لیکن جب اس کی باقاعدہ کوشش کی جائے تو وہ علم و فن کی صورت اختیار کر لیتی ہے اور اس وقت تو اس فن نے اتنی ترقی کر لی ہے کہ تمام ممالک میں اس کی باقاعدہ تعلیم گاہیں قایم ہیں، خبر رسانی کی ہر موزوں باتیں اور اسکے نئے نئے طریقے ایجاد ہوتے رہتے ہیں اور ہر ملک دوسرے ملک کے خفیہ پیغامات کو سمجھنے کے لئے کروروں روپیہ صرف کر رہا ہے۔ چنانچہ امریکہ نے اس غرض سے جو محکمہ قایم کیا ہے اس کی وسعت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ۱۹۵۰ء میں جاسوسی کی مرکزی عمارت اس نے تین کرور ۵۰ لاکھ ڈالر کے صرف سے طیار کرائی اور اس کے چاروں طرف ۹۵۰ ایکڑ کا ایک جنگل محفوظ کر کے خاردار تاروں سے اس کو محصور کر دیا گیا۔ اس عمارت میں دس ہزار آدمی کام کرتے ہیں اور اس کے دو ہزار ریڈیو اسٹیشن دنیا کے مختلف حصوں میں قایم ہیں، جو ہر ہر لمحہ کی خبر پہونچاتے رہتے ہیں کہ کن ملکوں کے درمیان کیا کیا سیاسی گفتگو ہو رہی ہے۔

محکمۂ برید اور جاسوسی کوئی نئی چیز نہیں ہے، قدیم فارس و روما میں بھی اس سے کام لیا جاتا تھا، لیکن حکومتِ اسلام میں اس کی بنیاد امیر معاویہ بن سفیان کے عہد میں پڑی۔

یوں تو عہدِ نبوی میں بھی رسول اللہ کے بعض احباب و اصحاب، کفارِ مکہ کے ارادوں سے آپ کو مطلع کرتے رہتے تھے، لیکن اس کا تعلق محض خبر رسانی سے تھا، یہ سلسلہ کسی نہ کسی حد تک خلیفۂ اول کے زمانہ میں بھی جاری رہا اور حضرت عمر کے عہد میں اسنے زیادہ وسعت اختیار کر لی کیونکہ آپ اپنے عمال کا احتساب کرنے میں بہت سخت تھے اور صوبوں کے صحیح حالات سے آپ باخبر رہنا چاہتے تھے، لیکن یہ کوئی باضابطہ خبر رسانی یا جاسوسی نہ تھی۔

امیر معاویہ کے زمانہ میں البتہ اس نے ایک ادارہ کی صورت اختیار کر لی تھی اور اسی کا نام محکمۂ برید تھا، جس کا اولین مقصد خلیفہ اور عمال کے درمیان سلسلۂ مراسلت و مواصلت قایم رکھنا تھا، بعد کو ہر صوبہ میں ایک خاص شخص (جسے صاحب البرید کہتے تھے) اسی غرض سے مامور ہوتا تھا تاکہ وہ صوبوں کے امراء و عمال کی نگرانی کرتا رہے اور وہاں مالی، عسکری حالات، فوج اور رعایا کے جذبات و خیالات سے ذریعۂ تحریر آگاہ کرتا رہے۔ اس لحاظ سے صاحب البرید کی حیثیت نمایندۂ خلافت اور عامل کے نگرانکار کی سی تھی۔

جب طاہر ابن الحسین نے (جو مامون کا گورنر خراسان تھا) خطبہ میں مامون کا نام حذف کر دیا اور صاحب برید نے اس پر اعتراض کیا تو طاہر نے کہا کہ مجھ سے سہو ہو گیا، خلیفہ کو اس کی اطلاع نہ دی جائے، لیکن اس کے بعد لگاتار تین بار طاہر نے یہی حرکت کی تو صاحب برید نے کہا کہ اب اطلاع دینا میرے لئے ضروری ہے، کیونکہ اگر میں نے نہ لکھا تو بھی اس کی خبر تجار کے ذریعہ سے خلیفہ کو ضرور پہونچ جائے گی، اور میں معتوب ہو جاؤں گا۔ یہ سن کر طاہر نے کہا، بہتر ہے لکھ دو۔

جب عامل اور خلیفہ کے تعلقات میں کدورت پیدا ہوجاتی تھی تو پھر خلیفہ صاحب برید کو واپس بلا لیتا تھا، بالکل اسی طرح جیسے آج کل سفارت خانے توڑ دئے جاتے ہیں۔ چنانچہ اس زمانہ میں جب مامون کو جو اس وقت والی خراسان تھا، پتہ چلا کہ امین نے بیعت توڑ دی ہے اور بجائے مامون کے وہ اپنے بیٹے کی ولی عہدی کی بیعت لوگوں سے لے رہا ہے تو اس نے بھی خراسان میں امین کا نام خطبہ سے نکال دیا اور سلسلۂ برید منقطع ہوگیا۔

عہد عباسیہ میں یہ سلسلہ زیادہ وسیع ہوگیا، یہاں تک کہ بعض خلفاء نے کھلم کھلا اپنے وزراء کے ساتھ ایسے مخبر مامور کردئے تھے اور یہ حکم دیدیا تھا کہ کوئی وزیر بغیر مخبر کی موجودگی کے کسی سے کوئی بات نہ کرے۔ اس قسم کے جاسوس صوبہ کے عمال اور قاضیوں کے لئے بھی مامور ہوتے تھے جو روز کے روز مفصل حالات سے آگاہ کرتے تھے۔

جاسوسی کا کام کنیزوں سے بھی لیا جاتا تھا، یعنی جب خلفاء امراء کو کنیزیں عطا کرتے تھے تو اس کا ایک مقصود یہ بھی ہوتا تھا کہ وہ ان کے حالات سے مطلع کرتی رہیں، اسی طرح جب امراء دربار خلافت میں کنیزیں تحفہ میں بھیجتے تھے تو ہدایت کردیتے تھے کہ وہ ایوان خلافت کے کوائف سے انھیں باخبر رکھیں۔

وہ لوگ جو اس خدمت پر مامور ہوتے تھے خلفاء کے بڑے مقرب ہوا کرتے تھے یہاں تک کہ وہ بغیر اطلاع اور روک ٹوک کے ہر وقت خلیفہ سے مل سکتے تھے اور انھیں حاضری کے لئے اجازت حاصل کرنے کی ضرورت نہ تھی۔

بعض امراء اور صاحب برید کے درمیان خاص علامات و نشانات بھی مقرر ہوجاتے تھے، تاکہ ان سے مراسلات کے اصلی و جعلی ہونے کا پتہ چل سکے۔

جب خلیفہ منصور نے ابومسلم خراسانی کو بغداد طلب کیا تو وہ بہت متردد ہوا کہ دیکھئے خلیفہ اس کے ساتھ کیا سلوک کرتا ہے۔ چنانچہ اس نے چلتے وقت ابونصر مالک بن ہیثم کو فوج کا چارج دیا اور کہا کہ جب تک میری تحریر نہ ملے تم اپنی جگہ قائم رہنا۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اگر کسی خط پر میری پوری مہر لگی ہو تو سمجھنا میرا نہیں ہے، میں ہمیشہ نصف مہر لگا ہوا خط تمہارے پاس بھیجا کروں گا۔ جب ابومسلم مدائن پہونچا اور قتل کردیا گیا تو خلیفہ منصور نے ابومسلم کی طرف سے اس کی مہر لگا کر خراسان ایک خط بھیجا کہ میرا تمام اثاثہ بغداد بھیجدیا جائے۔ جب یہ خط ابونصر کو ملا تو دیکھا اس پر پوری مہر لگی ہوئی ہے اور وہ سمجھ گیا کہ یہ تحریر جعلی ہے اور اس نے تعمیل نہیں کی۔

محکمۂ برید کا تعلق صرف مخبری و جاسوسی ہی سے نہ تھا بلکہ بحری و بری راستوں کی حفاظت، دشمنوں کے ذرائع مواصلات کی تحقیق، لوگوں کی امانتیں اور خراج و زکوٰۃ کی رقمیں پہونچانا، تجار و امراء کے خطوط پہونچانا اور اسی قسم کی متعدد خدمات انجام دینا بھی محکمۂ برید کے سپرد تھا۔

ظاہر ہے کہ ان تمام امور کے انجام دینے کے لئے راستوں اور سڑکوں کی تعمیر بھی ضروری تھی اس لئے اس طرف خاص توجہ کی گئی، چنانچہ عہد عباسیہ میں ۹۳۰ سڑکیں اس غرض کے لئے بنائی گئیں اور برید کا کام اتنا بڑھ گیا کہ عہد بنی امیہ میں اس کے سالانہ مصارف ۴۰ لاکھ درہم تک پہونچ گئے اور عہد عباسیہ میں ۱۵۹۱۰۰ ہزار تک۔

ذرائع مواصلات میں اونٹوں، گھوڑوں اور ہرکاروں کے علاوہ گاڑیوں سے بھی کام لیا جاتا تھا۔ سڑکوں پر جا بجا چوکیاں بنی تھیں جہاں اونٹ، گھوڑے اور ہرکارے بدل دئے جاتے تھے اور ان کی گردنوں میں گھنٹیاں لٹکا دی جاتی تھیں تاکہ ان کی آواز سے لوگوں کو ان کے پہونچنے کا علم ہوجائے۔

ہرکاروں کا رواج سب سے پہلے معزالدولہ عباسی کے زمانہ میں ہوا۔ اس خیال سے کہ بغداد کی تمام خبریں جلد از جلد اس کے بھائی رکن الدولہ کو پہونچتی رہیں، اس کو بہت تیز رفتار آدمیوں کی ضرورت ہوئی اور اتفاق سے اس کو دو آدمی

نسں اور مرعوش ایسے مل گئے جو ایک دن میں ۴۰ فرسخ طے کر لیتے تھے، چنانچہ اس نے انھیں کے ذریعہ سے ترسیل خطوط شروع کی
ر بعد کو ہرکاروں کے ذریعہ سے خبر رسانی نے زیادہ وسعت اختیار کر لی۔

علاوہ ان ذرایع کے کبوتروں سے بھی خبر رسانی کا کام لیا جاتا تھا، ہرچند اسلام سے پہلے بھی امم قدیمہ میں یہ رواج پایا جاتا
تھا، لیکن بعد کو عہد اسلام میں اس نے بڑی ترقی کر لی۔ سب سے پہلے موصل میں اس کا تجربہ شروع ہوا اور پھر خلفاء فاطمین
عہد تک بہت وسیع ہو گیا۔ اسکندرونہ اور بغداد کے درمیان زیادہ تر اسی ذریعہ سے خبریں بھیجی جاتی تھیں۔ بعد کو اسلام کے زمانہ
وسطیٰ میں کبوتروں کی نسلی حفاظت اور مصر، شام و عراق وغیرہ میں متعدد بروج کی تعمیر پر اتنا زور دیا گیا کہ ساتویں صدی ہجری تک
وہاں حکومت کے زمانہ میں خبر رساں کبوتروں کی تعداد دو ہزار تک پہنچ گئی۔

خبر رسانی کے بعض دوسرے ذرایع بھی اختیار کئے گئے۔ مثلاً یہ کہ خط کو بانس کی نلکی پر رکھ کر اوپر گھاس لپیٹ دیتے تھے اور دریا
میں چھوڑ دیتے تھے اور مکتوب الیہ اسے لے لیتا تھا۔ جب رستے خطرناک ہو جاتے تھے یا محاصرہ کے درمیان قلعہ کے اندر باہر کوئی
خبر پہونچانا ہوتی تھی تو خطوں کو تیر کے ذریعہ سے بھیجتے تھے۔

اس کے علاوہ اونچے اونچے ٹیلوں، پہاڑیوں یا برجوں پر مشعل، آگ کی روشنی یا دھوئیں کے ذریعہ سے خبریں پہونچاتے تھے۔
چنانچہ حجاج بن یوسف نے قزوین اور واسط کے درمیان یہی سلسلۂ مواصلات قایم کر رکھا تھا۔ دن کو دھوئیں سے کام لیا جاتا تھا اور
رات کو آگ کی روشنی سے۔ اس کے اشارات بھی مقرر تھے جن کی مدد سے پورا پیام سمجھ لیا جاتا تھا۔

باب الاستفسار

(۱)

اِرَم

(جناب سید مُبارک حسین صاحب ۔ بہاولپور)

اِرَم کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ شدّاد کی بہشت تھی ۔ چنانچہ سالک کا شعر ہے :۔

شدّاد نے جب ارم بنایا یارب ایسا تو نہ تھا کہ تجھ کو بھایا یارب

اس شعر میں غالباً اشارہ ہے قرآن پاک کی آیت " ارم ذات العماد التی لم یخلق مثلہا فی البلاد " کی طرف اور اسی لئے فارسی اور اُردو کے شعراء اَرَم، بہشت کے معنی میں استعمال کرتے ہیں ۔ میں جاننا چاہتا ہوں کہ کیا واقعی اَرَم کے معنی جنّت کے ہیں اور کلام پاک میں یہ لفظ کس معنی میں مستعمل ہوا ہے ۔ نیز یہ کہ شدّاد کس قوم کا بادشاہ، کس زمانہ میں ہوا ہے اور عاد کا تعلق ارم سے کیا ہے ۔ ـــــــ ـــ لفظ ارم کی لغوی تحقیق بھی مطلوب ہے ۔

(نگار) آپ نے ارَم کا ذکر کرکے ایک بڑا تاریخی و آثاری موضوع چھیڑ دیا جس کی تفصیل کے لئے ایک وسیع دفتر درکار ہے ۔ تاہم مختصراً عرض کرتا ہوں ۔

اس میں شک نہیں اُردو شعراء نے لفظ اَرَم، بہشت کے مفہوم میں، اور فارسی شعراء نے چمن کے مفہوم میں استعمال کیا ہے مثلاً :۔

پریخانہ ہر گوشہ از روئے خوش

ارم زار ہر سو زگیسوئے خوش (ملاطغرا)

لیکن اس لفظ کے اصلی معنی یہ نہیں ہیں ۔

یہ لفظ عربی کا ہے اَرَم اس پتھر کو کہتے ہیں جو منارہ میں نشان کے طور پر نصب کر دیا جاتا ہے، اس لئے سمجھ میں نہیں آتا کہ لغوی حیثیت سے کیوں اس کا مفہوم جنت قرار پایا ۔ اسی مادہ سے ایک لفظ اَرَو [illegible] بھی ہے جو [illegible] درخت کے مفہوم میں مستعمل ہے لیکن اس کا اَرَم کے مفہوم سے کوئی تعلق نہیں ۔

دآغ کا ایک شعر ہے :۔

کوچۂ دشمن کو وہ جنّت کہیں مٹ نہ گیا باغ اَرَم کی طرح

اس میں اَرَم بہ معنی گلشن و جنّت استعمال نہیں کیا گیا بلکہ باغ کو اَرَم سے منسوب کیا گیا ہے جو بعض کے نزدیک ایک [illegible] نام تھا اور بعض کے نزدیک ایک قوم کا ۔ (اس کی تحقیق آیندہ سطور میں ملاحظہ ہو)

غالباً نامناسب نہ ہوگا اگر اس سلسلہ میں جنّت، فردوس، بہشت و عدن کا بھی ذکر کر دیا جائے ۔

جنّت بھی عربی کا لفظ ہے جس کے معنی مطلق باغ کے ہیں، لیکن مجازی معنی میں شعراء نے اسکا استعمال اس خاص جگہ کے لئے کیا ہے جو دوزخ کی ضد ہے ۔ فردوس و بہشت سے البتہ فارسی میں باغ یا عشرت گاہ مراد ہے لیکن خالصتاً جنّت سماوی کے معنی میں بھی ان کا استعمال ہوا ہے۔ شعراء نے عدن بھی جنّت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے حالانکہ اس کے معنی خلود یا دوام کے ہیں اور کلام مجید میں جہاں جہاں جنات عدن کے الفاظ آئے ہیں ان سے ہمیشہ قائم رہنے والے باغ یا عشرت دوام مراد ہے ۔

اس لغوی تحقیق سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ اُردو فارسی شاعری میں ارم کا لفظ جنّت یا باغ کے مفہوم میں محض مجازی حیثیت رکھتا ہے ۔ جس کا تعلق قرآن پاک کی اس آیت سے ہے :۔

"الم ترکیف فعل ربک بعادِ اِرم ذات العماد التی لم یخلق مثلہا فی البلاد"

کیونکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ قوم عاد نے مقام ارم میں ایک جنّت ارضی طیار کی تھی اور بعد کو لفظ ارم ہی جنّت کے مفہوم میں استعمال ہونے لگا۔

اس لفظ کی تاریخی و آثاری تحقیق کے سلسلہ میں متعدد سوالات ہمارے سامنے آتے ہیں، مثلاً :۔

۱ ۔ ارم کسی مقام کا نام ہے یا کسی قوم کا۔

۲ ۔ قوم عاد کس زمانہ میں پائی جاتی تھی اور ارم سے اس کو کیا تعلق تھا۔

۳ ۔ کیا شدّاد نام کا کوئی بادشاہ گزرا ہے اور کیا واقعی اس نے کوئی بہشت طیار کی تھی ۔

۴ ۔ کلام مجید میں قوم عاد کی جس تباہی کا ذکر کیا گیا ہے اس کی نوعیت کیا تھی ۔

ان میں سب سے زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ ارم کسی قوم کا نام ہے یا کسی مقام کا ۔ اس باب میں مشرق و مغرب کے علماء کے درمیان کافی اختلاف ہے ، اس لئے ضروری ہے کہ پہلے کسی بنیادی دعوے کو سامنے رکھا جائے اور پھر اس پر غور کیا جائے چونکہ اس گفتگو کا سلسلہ قرآن کی ایک آیت سے شروع ہوتا ہے، اس لئے مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ اصل بنیاد اسی کو قرار دیا جائے ۔

اب آئیے سب سے پہلے اس آیت پر غور کریں (آیت اس سے پہلے درج ہو چکی ہے)

اس آیت کا ترجمہ کرتے ہوئے بعض نے عاد اور ارم کو ایک ہی قرار دیا ہے یعنی ان کے نزدیک لفظ ارم، عاد کا بدل ہے اور دونوں سے ایک ہی قوم مراد ہے ۔ بعض نے اسے ترکیب اضافی قرار دے کر عاد کو ارم سے منسوب کیا ہے ۔ (یعنی ارم والے عاد) اس صورت میں ارم مقام کا نام قرار پائے گا۔ اول الذکر مفسرین نے "ذات العماد" کا مفہوم قوی ہیکل بلند قامت انسان قرار دیا ہے اور موخر الذکر مفسرین نے "بلند ستونوں والی عمارتوں" کا مفہوم لیا ہے۔

اسی آیت میں آگے چل کر "لم یخلق مثلہا فی البلاد" میں "مثلہا" کی ضمیر بھی اس [illegible] میں کوئی مدد نہیں کرتی کیونکہ اس کا مرجع عاد اور ارم دونوں ہو سکتے ہیں ۔ اس لئے یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ آیت قرآنی میں ارم سے مراد قوم ہے یا کوئی شہر۔ اس لئے اس صورت میں ہم کو آثاری و تاریخی قرائن سے کام لینا پڑے گا۔

اس حد تک تو سب کو اتفاق ہے کہ عاد ایک قوم تھی نوح کی نسل میں سے، جس میں ہود مبعوث ہوئے تھے، لیکن ارم سے اس کو کیا تعلق تھا اور ارم کہاں تھا اس میں اختلاف پایا جاتا ہے ۔ بعض نے اس کی جائے وقوع وہی بتائی ہے جو اسوقت اسکندریہ کی ہے ۔ یاقوت نے اسے دمشق کا قدیم نام بتایا ہے، لیکن زیادہ قرین قیاس بات یہ ہے کہ وہ یمن کا ایک شہر تھا جو نبی

عرب میں جو صنعا اور عدن کی سرحد تک چلا گیا تھا۔ یہیں عاد کی حکومت تھی اور یہیں اس نے بڑے بڑے محل تعمیر کرائے تھے۔[1]
اس بات کا ثبوت کہ عاد اور ارم دونوں ملا کر ایک ہی لفظ ہو گئے تھے، یونان قدیم کی کتب جغرافیہ سے بھی ملتا ہے۔ ان میں تحریر ہے کہ یمن میں مسیح سے قبل یہاں جس قبیلہ کی حکومت تھی اس کا نام "Adramitai" تھا۔ اس لفظ کا آخری ٹکڑا "itai" "شہریا" "City" کے معنی رکھتا ہے اس لئے اصل نام صرف "Adram" ـــــ آدرم، عادرم پڑھا جائے گا جو مخفف ہے عاد ارم کا۔
یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عاد نام تھا اس قوم کے مورث اعلیٰ کا جس کے دو بیٹے پیدا ہوئے:۔ شداد اور شدید۔ شدید کے مرنے پر شداد فرمانروا ہوا اور اس نے شہر عدن کے پاس بہشت کے نمونہ کا ایک باغ طیار کرایا جس کی دیواروں کی اینٹیں سونے چاندی کی تھیں۔ لیکن چونکہ اس نے ہود کی نافرمانی کی تھی اس لئے اسے اس جنت ارضی سے لطف اندوز ہونے کی فرصت نہ ملی اور نہایت تیز آندھی نے شہر اور باغ سب کو تباہ کر دیا۔ اس کا ذکر سورۂ ذاریات میں بھی موجود ہے:۔

"وفی عاد اذ ارسلنا علیہم الریح العقیم"
(جب ہم نے عاد پر ایک تباہ کن آندھی مامور کی)

---

(۲)

سورۂ مدثر کی بعض آیات

(سید اسماعیل - حیدر آباد دکن)

مکرمی جناب ایڈیٹر صاحب "نگار"

تسلیم - سورۂ مدثر کی دو تین آیتیں ایسی ہیں جن کی تفسیر میں مفسرین ہم خیال نہیں ہیں۔ میں ممنون ہوں گا اگر جناب والا ان آیتوں کی تفسیر "نگار" کی کسی قریبی اشاعت میں فرما دیں۔ آیتیں یہ ہیں:۔

"وثیابک فطہر"
"ولا تمنن تستکثر"

تفاسیر کو دیکھنے کے بعد پہلی آیت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ آیا حضرت محمد صلعم اپنے کپڑے (قبل نزول وحی مذکورہ) پاک صاف نہیں رکھا کرتے تھے ـــــ اور دوسری سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ کیا حضور اکرم صلعم کسی پر احسان کر کے یہ توقع رکھا کرتے تھے کہ جس شخص پر احسان کیا گیا ہے وہ زیادہ مقدار میں واپس کرے گا۔ الغرض ان آیتوں کی صحیح تفسیر آپ فرما دیں تو غالباً یہ شبہات رفع ہو جائیں گے۔ نیز اس امر پر بھی روشنی ڈالی جائے تو باعث

---

[1] اسی عہد کے فن تعمیر کی ترقی کا ایک عجیب و غریب نمونہ سد مآرب بھی تھا۔ یہ ایک بند تھا جسے دو پہاڑوں کے درمیان پانی روکنے کے لئے تعمیر کیا گیا تھا اور جس سے متعدد نہریں نکال کر نشتر وادیوں کو سیراب کیا جاتا تھا۔
اسٹرابون یونانی سیاح نے (جو مسیح سے ایک صدی قبل پایا جاتا تھا) لکھا ہے کہ مآرب بڑا عجیب و غریب شہر ہے جس کے مکانوں کی چھتیں، سونا، ہاتھی دانت اور قیمتی پتھروں سے آراستہ ہیں اور جن میں بڑے قیمتی منقش ظروف پائے جاتے ہیں۔

اطمینان ہوگا کہ آیا حضور اکرم صلعم نے کسی ایسے فعل یا افعال کا ارتکاب کیا ہے جن کو بعد میں قرآن نے حرام قرار دیا۔
زحمت دہی کی معافی چاہتے ہوئے۔

(نگار) سورۂ مدثر مکی سورت ہے اور نزول وحی کی ترتیب کے لحاظ سے دوسری۔ یعنی سب سے پہلے سورۂ علق کی ابتدائی پانچ آیتیں (اقراء باسم ربک الذی ۔۔۔ الخ) نازل ہوئیں اور اس کے بعد سلسلۂ وحی بند ہوگیا۔ چنانچہ آپ اسی فکر و تشویش میں غار حرا کے اندر معتکف رہا کرتے تھے کہ چھ ماہ کے بعد سورۂ مدثر کے نزول سے سلسلۂ وحی پھر شروع ہوگیا اور اس کے بعد برابر جاری رہا۔

آپ نے "وثیابک فطہر" اور ۔۔۔ "لاتمنن تستکثر" کا ذکر تو کیا لیکن درمیانی آیت "والرجز فاہجر"[1] کو چھوڑ دیا حالانکہ رجز، بتوں کی عبادت کو بھی کہتے ہیں اور آپ کو اس پر اور زیادہ چونکنا ہونا چاہئے تھا کہ کیا رسول اللہ بت بھی پوجتے تھے جو ان کو اس کے ترک کا حکم دیا گیا، حالانکہ در اصل یہاں رجز بھی گندگی و گناہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

آپ کے دل میں جو خدشہ پیدا ہوا ہے، اس کا سبب صرف یہ ہے کہ آپ نے ان آیتوں کو اضداد معانی سے سمجھنا چاہا اور تعلیمی و نفسیاتی حیثیت سے اس پر نگاہ نہیں کی۔ یعنی پاکی کے مقابلہ میں آپ کا خیال سب سے پہلے ناپاکی کی طرف گیا اور اس طرف ذہن منتقل نہیں ہوا کسی کو پاک و صاف رہنے کی تاکید کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ یقیناً اس سے پہلے ناپاک و ناصاف تھا آپ نے خود اپنے بچوں کو بارہا پاکیزگی و صفائی کی ہدایت کی ہوگی، لیکن کیا یہ ہدایت آپ نے اس وقت کی ہوگی جب آپنے انھیں گندہ اور ناصاف دیکھا ہوگا۔ بلکہ بارہا انھیں صاف و ستھرا دیکھ کر بھی اظہار مسرت کے طور پر کہا ہوگا کہ پاکی و صفائی بڑی اچھی چیز ہے۔

اس سلسلہ میں ایک بات اور قابل غور ہے، وہ یہ کہ عربی میں "طہارت ثیاب" کا مفہوم "طہارت نفس" بھی ہوا کرتا ہے، چنانچہ جب کسی شخص کی شرافت سے طہارت یا دنائت نفس ظاہر ہوتی ہے، تو کہتے ہیں: "طاہر الثیاب یا دنس الثیاب" اسی طرح اچھے اخلاق کے انسان کو "طاہر الاثواب" کہتے ہیں۔ الغرض ثیاب کپڑا بول کر نفس مراد لینا عربوں کا محاورہ ہے۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ "ثیابک فطہر" میں بھی پاکیزگی اخلاق مراد نہ ہو۔ اب رہ گئی تیسری آیت "لاتمنن تستکثر" سو اس کے سمجھنے میں اکثر مفسرین نے غلطی کی ہے۔ اس کے معنی مولانا اشرف علی تھانوی بھی یہی بتاتے ہیں: "کہ کسی کو اس غرض سے مت دو کہ دوسرے وقت زیادہ معاوضہ چاہو"

یہ ترجمہ غلط ہے لاتمنن کے معنی انھوں نے کئے ہیں "کسی کو اس غرض سے مت دو" اور اس ترجمہ سے خیال مادی اشیاد اور روپیہ پیسہ کی طرف منتقل ہوتا ہے، حالانکہ اس کا مادہ منّ ہے اور لفظ منّت بہ معنی احسان اسی سے مشتق ہے۔ اس کا صحیح مفہوم ہے مطلق بھلائی کرنا۔ مولانا اشرف علی نے دینے لینے کی تخصیص کرکے اس کا مفہوم تنگ و محدود کر دیا۔ اس لئے میری رائے میں اس آیت کے معنی یہ ہیں کہ کسی کے ساتھ کوئی بھلائی اس امید پر نہ کرو کہ وہ اس کی بڑی قدر کرے گا اور تمہارا احسان مانے گا۔ چونکہ اس سورت میں رسول اللہ کو تبلیغ و تلقین اسلام کی ہدایت کی گئی ہے اس لئے ان کو پہلے ہی آگاہ کر دیا گیا کہ تم اپنی ہدایت کی

---

[1] (رِجز (بکسرۂ را) اور رُجز (بہ ضمۂ را) کے معنی قریب قریب ایک ہی ہیں:۔ گندگی، ناپاکی، گناہ، اور چونکہ عبادت اصنام بھی گناہ اس لئے اسے بھی رُجز کہتے ہیں۔ افسوس ہے کہ بعض مفسرین نے اس کے معنی یہی لئے ہیں۔ حالانکہ اس کا کوئی قرینہ موجود نہیں اور رسول اللہ نے کبھی بتوں کی پوجا نہیں کی اور نہ اس کا خیال ان کے ذہن میں آیا۔

کامیابی کی طرف سے زیادہ مطمئن نہ ہونا، کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ ہر شخص تمہاری تعلیم اخلاق کا زیادہ پرجوش طریقہ سے استقبال یا اعتراف کرے۔ اور اگر یہ صورت پیش آئے تو تم بددل نہ ہونا۔

دوسرا مفہوم اس آیت کا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اگر تم کسی کے ساتھ کوئی بھلائی کرو تو اس کو کوئی بہت بڑی بات نہ سمجھو، کیونکہ یہ تو تمہارا فرض ہے اور فرض محض فرض کی حیثیت سے ادا کرنا چاہیے، رہا نتیجہ سو اس کے تم ذمہ دار نہیں۔ خدا اس کا ذمہ دار ہے۔

الغرض اس سورت میں جو ہدایات کی گئی ہیں وہ محض اصولی حیثیت رکھتی ہیں، واقعات سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔ .... یعنی اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ جس طرح تم اس وقت تک پاک و صاف رہے ہو اسی طرح آیندہ بھی رہنا۔

اب رہا آپ کے استفسار کا آخری ٹکڑا، سو اس پر زیادہ چھان بین کی ضرورت نہیں، آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ قرآن پاک نے کن کن باتوں کو حرام و ناجائز قرار دیا ہے اور رسول اللہ کی زندگی میں ہم کو کوئی واقعہ ایسا نہیں ملتا جس سے ان افعال ذمیمہ کا ارتکاب آپ کی طرف سے ثابت ہوسکے۔

منصب نبوت ملنے سے پہلے بھی آپ نے نہ کبھی زنا کیا، نہ شراب پی، نہ بتوں کو پوجا، نہ جوا کھیلا، نہ سود لیا، نہ جھوٹ بولے، نہ کسی کی امانت میں خیانت کی، نہ کسی کو ستایا .... اور نہ کوئی ایسا فعل سرزد ہوا جسے بعد کو قرآن نے حرام و ناجائز قرار دیا ہو۔

رہا سہو و نسیان یا رائے کی غلطی سو یہ گناہ نہیں اور ہوسکتا ہے کہ آپ کی ذات میں بعض مثالیں اس کی مل جائیں۔

---

(۳)

مسئلۂ ربوا یا سُود

(عبد علی - چوک بازار - اجین)

"سود کی نسبت متضاد باتیں بیان کی جاتی ہیں کہ اسلامی حکومت ہو تو سود کا لینا دینا حرام ہے اور اگر دار الحرب ہو تو حرام نہیں"

دار الحرب سے کیا مراد ہے اور اسلامی حکومت تو اس وقت صحیح معنوں [illegible] کہیں بھی نہیں ہے، پھر ایسی صورت میں سود کے لینے دینے کا قرآن اور حدیث کی رو سے کیا حکم ہے۔ اور [illegible] اسلام کے احکام پر چلنے والوں کا طرز عمل کیا ہونا چاہیے۔ موجودہ زمانہ میں کاروبار کو سود [illegible] مشکل [illegible] امید ہے آپ اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر روشنی ڈالیں گے۔

(نگار) آپ نے ایسا مسئلہ چھیڑ دیا ہے جس پر روایات اور اقوال فقہاء کے پیش نظر کوئی قطعی فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ اس موضوع پر ماضی و حال کے متعدد علماء اظہار خیال کر چکے ہیں اور کر رہے ہیں، لیکن اب تک یہ فیصلہ نہیں ہوسکا کہ لین دین کے باب میں کس کی

بہت سی صورتیں ہوسکتی ہیں۔ ربوا یا ربا کا صحیح اصطلاحی مفہوم کیا ہے .... اور ہم کس صورت کو واقعی ربوا کہیں گے، کس کو نہیں۔ اس اختلاف کا سبب صرف یہ ہے کہ قرآن مجید میں ربوا کی کوئی ایسی جامع تعریف نہیں ملتی جس کو سامنے رکھ کر ہم یقین کے ساتھ یہ کہہ سکیں کہ فلاں لین دین ربوا ہے، فلاں نہیں۔

بعض علماء نے سود کی تعریف "یقینی نفع" کی ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ تعریف درست نہیں۔ اس سے مراد ان کی وہ لین دین ہے جس میں "نفع یقینی ہو" لیکن اگر سود کی یہی تعریف صحیح مان لی جائے تو پھر دنیا میں کوئی صورت سود کے لین دین کی باقی نہیں رہتی کیونکہ دنیا کا کوئی کاروبار ایسا نہیں جو "یقینی نفع" رکھتا ہو، ہم تجارت کرتے ہیں اور اس میں بھی نقصان کا اندیشہ رہتا ہے۔ ہم بنک میں روپیہ جمع کرتے ہیں اور بنک فیل ہوجانے سے سود کیا اصل بھی واپس نہیں کرتا، اگر ہم سود پر روپیہ چلاتے ہیں تو بھی بسا اوقات قرضدار مرجاتا ہے، غایب ہوجاتا ہے اور اصل رقم بھی واپس نہیں آتی، اس لئے سود کی یہ تعریف بہت ناقص و نامکمل ہے۔

قرآن میں سب سے پہلے سورۂ بقر کے ۳۸ ویں رکوع میں ہم کو مسلسل تین آیتیں ایسی ملتی ہیں جن میں پانچ جگہ اس لفظ کا استعمال کیا گیا ہے، اس کے بعد سورۂ آل عمران (آیت ۱۳۰) میں اس کا ذکر پایا جاتا ہے اور پھر سورۂ نساء (آیت ۱۶۱) اور سورۂ روم (آیت ۳۹) میں۔ گویا اس طرح کل آٹھ جگہ قرآن مجید میں لفظ ربوا یا ربا استعمال کیا گیا ہے، لیکن ان میں کوئی آیت ایسی نہیں جس سے یہ معلوم ہوسکے کہ ربوا کسے کہتے ہیں۔ سورۂ آل عمران کی آیت ۱۳۰ "لا تاکلوا الربوا اضعافا مضاعفۃ" سے البتہ کچھ روشنی اس بات پر پڑتی ہے کہ ربوا نام ہے اصل رقم کے دو گنے یا چوگنے فایدہ کا جو ربوا یا سود کے طور پر وصول کیا جاتا تھا لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اگر سود کی رقم دو چند یا چار چند سے کم ہو تو وہ ربوا یا سود نہ کہلائے گا۔ اس آیت میں خصوصیت کے ساتھ اشارہ ہے مکہ کے سود خواروں کے اس دستور کی طرف کہ جب مدیون وقت مقررہ پر اپنا قرض ادا نہ کرتا تھا تو اسے ایک سال کی مہلت دیدی جاتی تھی اور پھر سود کی رقم اور زیادہ وصول کی جاتی تھی۔

الغرض قرآن میں کوئی صراحت ایسی موجود نہیں جو ربوا کی صحیح تعریف کی طرف رہبری کرسکے۔ اس لئے فقہا مجبور تھے کہ وہ احادیث سے اس کے سمجھنے کی کوشش کریں، لیکن چونکہ اس باب میں احادیث بکثرت پائی جاتی ہیں اور ان میں بھی باہم اختلاف ہے اس لئے حنفی، مالکی، حنبلی، شافعی فقہا کسی ایک بات پر متفق نہیں ہوسکے اور ہر ایک کی رائے دوسرے سے مختلف ہے۔

ظاہر ہے کہ اول اول ربوا کی ممانعت انھیں صورتوں کو سامنے رکھ کر کی گئی ہوگی جو عہد نبوی میں رائج تھیں اور ان کا تعلق زیادہ تر دست گرداں قرض سے رہا ہوگا، یا بہ سلسلۂ تجارت اشیاء کی ادھار خریداری پر کہ اگر نقد قیمت فوراً ادا نہ کی جائے تو اتنی مدت کے بعد خریدار کو اتنی رقم زیادہ ادا کرنا پڑے گی اور انھیں حالات کے پیش نظر تحریم ربوا کا حکم نافذ ہوا ہوگا، بعد کو جب معاشی وسایل میں وسعت پیدا ہوئی اور لین دین کی نئی نئی صورتیں سامنے آئیں، تو پھر فقہاء نے احادیث سے استنباط کیا، رائے و قیاس سے کام لیا اور پیش آنے والے نئے نئے مسایل معاشیات کے متعلق فقہی احکام صادر کئے۔ لیکن غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ دنیا کا کوئی اقتصادی مسئلہ ایسا [illegible] جو "لو اور دو" (Give & Take) کے دایرہ سے باہر ہو۔ اور جوں جوں صنعت و تجارت میں ترقی ہوتی [illegible] وسعت پیدا ہوتی گئی، یہاں تک کہ اب بین الاقوامی اقتصادیات کے سلسلہ میں اس کی پیچیدگی [illegible] کو نظر انداز کرکے کوئی قوم زندہ رہ ہی نہیں سکتی۔

اس لئے اگر ہم موجودہ اقتصادی [illegible] صرف قرآن کو سامنے رکھیں جس نے ربوا کے نہایت سادہ مفہوم کو سامنے رکھ کر اس کو حرام قرار دیا ہے، یا [illegible] احادیث و اقوال فقہاء پر اکتفا کریں، جو اس وقت کے محدود اقتصادی نظام

کے پیشِ نظر ظاہر کئے گئے تھے تو ہم نہ عہدِ حاضر کے معاشی نظام کا ساتھ دے سکتے ہیں اور نہ ان پیچیدگیوں کو دور کر سکتے ہیں، جو اس وقت سرمایہ و عمل کی دُنیا میں دردِ سر بنی ہوئی ہیں۔

اس لئے اس سے مفر نہیں کہ اس باب میں موجودہ حالات کے پیشِ نظر جدید معاشی فقہ مرتب کی جائے جو اس وقت کے بین الاقوامی اصول اقتصادیات کا ساتھ دے سکے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ قرآن میں ایسے اصطلاحات و اقدامات کی کھلی ہوئی ہدایت موجود ہے۔

دُنیا کی کوئی تنظیم (خواہ وہ زندگی کے کسی شعبہ سے متعلق ہو) ایسی نہیں جس کا پہلے سے کوئی اصول متعین نہ کر لیا گیا ہو۔ مذہب اسلام بھی ایک تنظیم ہے اس لئے یقیناً اس کا بھی کوئی اصول ہونا چاہئے اور چونکہ وہ بڑی وسیع تنظیم ہے اسلئے اس کے اصول کو بھی اتنا ہی وسیع ہونا چاہئے۔

میرے نزدیک اس کا اولین اصول "الدین یسر" ("یرید بکم اللہ الیسر" - سورۂ بقر) ہے یعنی مذہب اسلام نام ہے آسانی کا۔ یسر سے مراد عبادات کی آسانی نہیں ہے بلکہ وہ تمام آسانیاں مراد ہیں جو زندگی کے ہر شعبہ پر حاوی ہیں اس لئے اس اصول کے پیشِ نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام ہمیشہ زمانہ کا ساتھ دے سکتا ہے (کیونکہ اگر اس میں یہ صلاحیت نہ ہو تو اس کی وسعت ختم ہو جاتی ہے) اور زمانہ کا ساتھ دینے کے معنی یہ ہیں کہ ہم اسی کے اقتضاء کے مطابق ترقی کی راہیں تلاش کریں اور ایک سربلند قوم بن سکیں۔ چنانچہ کلام مجید میں ایک جگہ مسلمان کی پہچان ہی یہ بتائی گئی ہے کہ وہ دُنیا میں سربلند رہیگا۔ (انتم الاعلون ان کنتم مومنین)

دوسرا اصول جس کا ذکر بار بار قرآن میں کیا گیا ہے حکمت ہے:- (من یوتی الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیراً) یہاں تک کہ خود قرآن کو کتاب حکمت ظاہر کیا گیا ہے (وانزل اللہ علیک الکتاب والحکمۃ - سورۂ نساء)

اب آپ دونوں اصول کو ملا کر دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ اسلام نام ہے عقل سے کام لے کر ترقی کرنے اور زندگی بسر کرنے کا۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم نظام تمدن میں ایک عضو مفید کی حیثیت اختیار کر لیں۔

اب آیئے اسی حقیقت کو سامنے رکھ کر اسلام کے اقتصادی مسایل پر غور کیجئے جن میں ایک مسئلہ سود کا بھی ہے اور سوچیئے کہ کیا موجودہ زمانہ میں ہم بین الاقوامی اقتصادی اصول سے ہٹ کر کوئی ترقی کر سکتے ہیں۔ اگر ایسا ہونا ناممکن ہے تو آپ کو حق پہونچتا ہے کہ آپ "الدین یسر" اور "اوتی الحکمۃ" کی ہدایت کے مطابق ترقی کی راہیں خود تلاش کریں اور انھیں کے پیشِ نظر اپنی معاشرت کی تنظیم کریں۔

.... سود کو حرام قرار دینے میں اسلام کی ایک خاص حکمت یہ شامل ہے کہ جو لوگ سود کا کاروبار کرتے ہیں وہ خود کوئی کام نہیں کرتے بلکہ دوسروں کی محنت سے ناجایز فایدہ اٹھاتے ہیں اور ان کی عملی قوت رفتہ رفتہ مفقود ہو جاتی ہے۔

دوسرا مقصود اس سے سرمایہ داری کو توڑنا ہے جو زیادہ تر سود ہی سے جنم لیتی ہے۔ اسلام نے دولت حاصل کرنے کی مخالفت کبھی نہیں کی، لیکن اس کے جمع کر رکھنے کو کبھی پسند نہیں کیا (والذین یکنزون الذہب والفضۃ ولا ینفقونہا فی سبیل اللہ فبشرہم بعذاب الیم) اسی لئے اسلام نے صدقہ و زکوٰۃ کو بھی ضروری قرار دیا تاکہ سرمایہ دار اپنے ان فرائض کو فراموش نہ کر دے جو اخلاق و انسانیت پرستی کے لحاظ سے اس پر عاید ہوتے ہیں۔ بنا برایں سود کے مسئلہ پر بھی اسی یسر اور حکمت کے اصول کو سامنے رکھ کر کوئی نہ کوئی ایسا طرزِ عمل اختیار کرنا ہوگا جو نہ صرف اس وقت بلکہ آیندہ کبھی دنیا کے اصول اقتصادیات کا ساتھ دے سکے۔ رہا آپ کے سوال کا آخری حصہ سو اس باب میں دار الحرب یا دار الاسلام کی تفریق بالکل بے معنی سی بات ہے اسوقت نہ کوئی دار الحرب ہے نہ کوئی دار الاسلام۔ اس لئے اگر سود لینا ناجایز ہے تو ہر جگہ ناجایز ہوگا اور اگر نہیں تو کہیں نہیں۔

(۴)

نیلام جائز ہے یا ناجائز

(سید بدرالحسن صاحب - بنگلور)

میں نے یہاں ایک مولانا سے دریافت کیا کہ کیا نیلام کے ذریعہ سے خرید فروخت اسلام میں جائز ہے یا نہیں، اور انھوں نے اس کے جواز میں فرمایا کہ ایک بار رسول اللہ نے خود ایک پیالہ اور ایک کمل کا ٹکڑا نیلام ہی کی صورت سے فروخت کیا تھا۔ لیکن مجھے اس کے ماننے میں تامل ہے کیونکہ نیلام کے ذریعہ سے خرید و فروخت کوئی پسندیدہ طریقہ نہیں۔

میں شکرگزار ہوں گا اگر آپ اس مسئلہ پر کچھ روشنی ڈالیں گے۔

(نگار) مولانا نے بالکل صحیح فرمایا کہ ایک حدیث جناب انسؓ کی ضرور ایسی ہے جس سے بظاہر نیلام کا جواز مستنبط ہو سکتا ہے، لیکن حقیقت غالباً یہ نہیں ہے۔ اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں :-

"ان رسول اللہ باع حلساً و القدح وقال من یشتری ہذا الحلس والقدح فقال رجل اخذتہما بدرہم فقال النبی من یزید علی درہم، فاعطاہ رجل درہمین فباعہما منہ"

(یعنی رسول اللہ نے ایک پیالہ اور اونی کپڑے کا ایک ٹکڑا خریدا اور فرمایا کہ کون شخص یہ دونوں چیزیں خریدنے کے لئے طیار ہے۔ کسی نے کہا کہ میں ایک درہم میں انھیں خریدتا ہوں۔ رسول اللہ نے فرمایا کہ جو شخص ایک درہم سے زیادہ دے گا اس کے ہاتھ فروخت کروں گا۔ چنانچہ ایک شخص نے دو درہم ادا کر کے ان چیزوں کو خرید لیا)

اس حدیث میں رسول اللہ کے ان الفاظ سے کہ "کون ایک درہم سے زیادہ دام لگاتا ہے" نیلام کی طرف خیال منتقل ہو سکتا ہے لیکن جو صورت نیلام کی اس وقت پائی جاتی ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ اس میں ہر شخص آزاد ہے جتنا جی میں آئے وہ قیمت بڑھاتا جائے، لیکن رسول اللہ نے پیالہ اور کمل کا ٹکڑا اس طرح فروخت نہیں کیا بلکہ آپ نے پہلے ہی سے ظاہر کر دیا کہ جو شخص ایک درہم سے زیادہ قیمت دیدے گا میں اس کے ہاتھ فروخت کر دوں گا۔ آپ نے یہ تو نہیں فرمایا کہ جو شخص زیادہ سے زیادہ قیمت ادا کرے گا اس کو دوں گا۔ اگر آپ ایسا فرماتے تو یہ صورت ترغیب و تحریص کی ہو جاتی اور بیع و شرا کی یہ صورت رسول اللہ کو پسند نہ تھی، چنانچہ آپ کا ارشاد ہے کہ:-

"لاتناجشوا ولا یبیع الرجل علی بیع اخیہ" (بخاری) - نجش کہتے ہیں کسی چیز کی زیادہ قیمت لگانا اس خیال سے کہ دوسرا اس سے زیادہ قیمت لگائے اور اسے رسول اللہ نے منع فرمایا ہے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ارشاد فرمایا کہ اپنے بھائی کی لگائی ہوئی قیمت سے بڑھا چڑھا کر کسی چیز کا سودا نہ کرو۔

اب غور کیجئے کہ کیا نیلام میں یہی دونوں صورتیں نہیں پائی جاتیں کہ ایک شخص فرضی بولی بول کر قیمت بڑھا دیتا ہے اور لوگ مقابلتاً زیادہ بولی بول کر اس کے خریدنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اسلام کی روح ہے صرف صداقت، معاملات اور وہ عبادات ہوں یا معاملات، مکر و فریب، ریا یا جذبۂ مسابقت کو پسند نہیں کرتا۔ اس لئے میں نہیں سمجھتا کہ نیلام کی موجودہ صورتیں جو کیسہ جذبۂ مسابقت سے وابستہ ہیں اور جن میں کافی عدم صداقت سے کام لیا جاتا ہے، کیونکر جائز قرار دی جا سکتی ہیں۔

تاریخ جدوجہد اندلس

(سید صدیق حسن)

"جگمگاتے ہوئے بیتے دنوں کی دُکھ بھری یاد دل میں لئے اب بھی مراکش میں ایسے خاندان موجود ہیں جن کے پاس ان مکانوں کی کنجیاں ہیں جنھیں ان کے اسلاف قرطبہ یا اشبیلیہ میں چھوڑ کر آئے تھے۔" (ترجمہ)

رام لنڈاؤ (ROMLANDAU.) کا یہ چونکا دینے والا جملہ تھا جو اس نظم کا محرک ہوا۔

حضرت موسیٰ بن نصیر والی مغرب افریقہ میں اسلامی فوج کے سپہ سالار تھے۔ حضرت طارق ان کے نو عمر جنرل تھے۔ سات سو گیارہ میں سات ہزار سپاہیوں کو لے کر جن میں زیادہ تر بربر تھے، اسپین پر حملہ آور ہوئے۔ بعد میں پانچ ہزار کا ان میں اور اضافہ ہوا۔ اور ۱۹ جولائی ۷۱۱ء کو دریائے باربیٹ کے دہانے کے قریب بحیرۂ جنڈا کے کنارے راڈرک شہنشاہ اسپین کی فوج سے مقابلہ ہوا۔

دریائے باربیٹ (Barbete.) ایک چھوٹا سا دریا ہے جو اب سلادو "Salado" کے نام سے مشہور ہے عرب اس مقام کو وادی بکہ (لکہ) کہتے تھے جو ہوتے ہوتے گواڈالیکہ (guadilleca.) کے نام سے مشہور ہوا۔ عربی تواریخ میں جنڈا کی تصریح نہیں ہے صرف بحیرہ درج ہے (Buhairah.) (ہٹی صفحہ ۴۹۴ پانچواں ایڈیشن)

مولانا سید ریاست علی ندوی نے اپنی کتاب "تاریخ اندلس" میں اس جنگ کو "جنگ گوادلیٹ" کے عنوان سے لکھا ہے۔ حصہ اول صفحہ ۶۰ مطبوعہ مطبع معارف ۱۹۵۰ء میں تفصیل یوں درج ہے:-

"اس اثنا میں راڈرک کوچ کرتا ہوا جنوبی اندلس کی طرف چلا ادھر طارق نے بھی اسلامی لشکر کو آگے بڑھایا دونوں فوجوں کا سامنا دریائے گواڈلیٹ کے داہنے کنارے بحر محیط کے ساحل سے تقریباً سات میل کے فاصلہ پر شریش (XEREX.) میں ہوا۔ دونوں نے آمنے سامنے ڈیرے ڈالدئے اور طرفین لڑائی کی تیاری میں مصروف ہوگئے۔"

فلپ ہٹی نے اپنی تاریخ عرب پانچویں ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۵۱ء میں صفحہ ۴۹۴ کے فٹ نوٹ نمبر ۳ میں لکھا ہے کہ وادی بکہ کو اسپینیوں نے خراب کرکے گواڈالیکا (guadilleca.) کردیا اور اس لئے اس کا غلطی سے اشتباہ گواڈلیٹ سے ہوگیا (guadelsta.) بحوالہ لین پول وار تھر گل مین (gilman.)

ہٹی نے اسپین کے نقشہ میں شریش کے قریب شمال میں دریائے (guadalquiner.) دکھایا ہے اس سے نیچے جنوب میں کوئی بیس میل پر مدینہ سدونیا (MADINA SIDONIA.) جس سے متصل Laguna de janda. ہے یہ جگہ قادس (Kadiz.) کے بالکل محاذ میں مشرق جانب کوئی اکیس میل کے فاصلہ پر ہے۔ اور جبرالٹر سے شمال مغرب کی جانب کوئی پینتیس میل کے فاصلہ پر ہے محمد عنایت اللہ بی، اے کے اندلس کا تاریخی جغرافیہ مطبوعہ عثمانیہ پریس ۱۹۲۷ء کے صفحہ ۱۰۰ پر حسب ذیل اقتباس ملتا ہے:

"مدینہ شذونہ medina Sidonia. اس کو مدینہ شذونہ یا مدینہ سدونہ یا مدینہ سیدونہ بھی

لکھا ہے۔ آج کل جنوبی اندلس میں صوبہ قادس (cadiz.) کا ایک پرانا شہر ہے اور شہر قادس سے جنوب مشرق میں ۱۲ میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔ مسلمانوں کے وقت میں یہ ایک شہر تھا اور ایک کورہ یا ناحیہ بھی سمجھا جاتا تھا جس کی وسعت اس طرح بیان ہوتی ہے کہ کورۂ شذونہ، وادی الکبیر. the quadalquivir کے دہانہ سے جہاں یہ دریا بحر محیط میں گرتا ہے جبل طارق تک پھیلا ہوا تھا۔
اس صوبہ میں جبال رندہ کی شاخیں پھیلی ہوئی ہیں ان ہی میں ایک شاخ کے سرے پر یہ شہر پرانے زمانہ سے آباد چلا آتا ہے"۔

صفحہ ۲۵۷ پر شریش کے متعلق حسب ذیل تشریح ہے:۔

"شریش یا شرش JEREZ de LA FRONTERA. جنوبی اندلس کا ایک شہر موجودہ صوبہ قادس میں وادی بکہ یا وادی لکہ یعنی دریائے گواڈلیٹ (GUADALETE.) کے داہنے کنارے سے قریب بحر محیط کے ساحل سے سات میل کے فاصلہ پر ایک شاداب قطع زمین پر واقع ہے۔ اسپینی نام ہیریس (XERES.) ہے ڈون پاسکل (Don Pascal.) کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ علاوہ اس نام کے علامہ احمد الرازی نے اس کا ایک نام سیدونہ یا سدونہ یا شیذونہ یا شذونہ بھی لکھا ہے اور وجہ اس نام کی یہ لکھی ہے کہ پرانے رومانی شہر "اسدو" (ASSIDO.) کے کھنڈروں کے پتھر اس شہر میں لگائے گئے تھے اور چونکہ اسیدو کو اہل عرب سیدونیہ یا سدونہ کہتے تھے اس لئے شریش کا ایک نام یہ بھی ہو گیا"۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ رومانیوں کا شہر "اسیدو" شریش سے قریب تھا یا دور؟
اسپینی مورخ فلوریز نے اسیدو کو شریش کے قریب ہی نہیں بلکہ اس کو شریش ہی کا شہر سمجھا ہے۔ لیکن اب مورخوں کا خیال ہے کہ اسیدو کا شہر شریش سے تقریباً اٹھارہ میل جنوب مشرق میں واقع تھا۔
بہرکیف یہ امر یقینی ہے کہ فتح اندلس کے تھوڑے عرصہ کے بعد شہر شریش کو شیذونہ یا سدونہ یا شذونہ بھی کہنے لگے تھے۔ شریش کو اقلیم [illegible] میں شامل کیا [illegible] بحیرہ ایک [illegible] جھیل ہے جو صوبہ قادس کے جنوبی حصہ میں واقع ہے۔

صفحہ [illegible] پر [illegible] ذیل نوٹ ہے:

"البحیرہ Laguna de la janda. یہ ایک بڑی جھیل ہے جو جنوب مغربی اندلس کے موجودہ صوبہ قادس میں [illegible] شمال مغرب میں تھوڑے ہی فاصلہ پر واقع ہے"۔

بعض محققین کا خیال ہے کہ اندلس کی زمین پر [illegible] مسلمانوں اور قوطیوں میں پہلا معرکہ شریش کے قریب نہیں ہوا تھا جیسا کہ عام طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ بلکہ اسی جھیل کے پاس ہوا تھا [illegible] میں لذریق (Roderic) بادشاہ اندلس مارا گیا تھا۔ ان تفصیلات سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ صوبہ سدونہ میں البحیرہ کی جھیل اور اس کا ملحقہ میدان واقع تھا، جہاں پر راڈرک اور طارق کی لڑائی ہوئی تھی۔ میں [illegible] اس لڑائی کی جگہ کو میدان سدونہ لکھا ہے۔
قوطیوں کی فوج جو اس معرکہ میں مسلمانوں کے مقابل تھی اس کی تعداد میں اختلاف ہے، ہٹی نے صفحہ ۴۹۴ پر اس کی تعداد پچیس ہزار لکھی ہے، سید ریاست علی نے صفحہ [illegible] پر لکھا ہے:

راڈرک اس ناگہانی افتاد سے تخت گھبرایا اور مسلمانوں سے مقابلہ کرنے کی طیاریوں میں مصروف ہو گیا۔ چنانچہ ملک میں عام فوجی بھرتی کا اعلان کر دیا۔ حملہ آوروں کو ملک سے نکالنے کی اپیل کی، لوگوں نے اس تحریک کو لبیک کہا اور جوق در جوق آکر فوج میں شریک ہوئے ۔ ۔ ۔ ۔ اور راڈرک کا لشکر ایک لاکھ کی تعداد تک پہونچ گیا۔

(صفحہ ۸۳) ایک طرف ایک لاکھ انسانوں کا جنگل تھا جو ہر طرح کے اسلحہ سے آراستہ تھے۔ ملک کے ناموروں سے نامور قاید و جاگیردار اپنی اپنی فوجوں کے سرخیل بن کر میدان میں موجود تھے۔ اپنی سرزمین تھی۔"

میں نے اسی بیان کے مطابق ایک لاکھ کی تعداد کا یقین کیا ہے۔

ایک بڑا سوال اس حملہ کے محرک جذبہ کا ہے، ہٹی نے مندرجہ ذیل لکھا ہے:

"Actuated more by the desire for booty than for conquest, MUSA despatched in 711, his Berber Freed man Tariq Bin Ziyad into Spain with 7,000 men."

"فتح کے خیال سے کم اور لوٹ مار کے خیال سے زیادہ موسیٰ نے اپنے مولیٰ طارق بن زیاد کی سرکردگی میں سات ہزار بربروں کی جمعیت اسپین پر تاخت کرنے کے لئے روانہ کی۔"

اس سلسلہ میں سب سے زیادہ روشنی اس تقریر سے پڑتی ہے جو حضرت طارق نے جنگ سدونہ سے پہلے اپنی فوج کے سامنے کی تھی، یہ تقریر آج تک تاریخوں میں موجود ہے، اس پوری تقریر کو پڑھنے کے بعد ناممکن ہے کہ یہ اثر نہ ہو کہ اصلی مقصد اعلاء کلمۃ اللہ تھا، غنیمت کا حصول ایک ضمنی جذبہ تھا جس کا تذکرہ ضرور ہے مگر بحیثیت مقصود اصلی کے ملاحظہ ہو حمد و ثنا کے بعد آپ نے فرمایا:

"یہ خوب سمجھ لو اب تمہارے بھاگنے کی جگہ کہاں ہے۔ سمندر تمہارے پیچھے ہے اور دشمن تمہارے آگے۔ خدا کی قسم اب سوا پامردی اور استقلال کے تمہارے لئے کوئی چارہ باقی نہیں رہا۔ یہی دو نوں طاقتیں ہیں جو مغلوب نہیں ہو سکتیں یہی دو فتحمند فوجیں ہیں جنھیں فوج کی قلت تعداد نقصان نہیں پہونچا سکتی۔ تم اس جزیرہ میں اللہ کا بول بالا کرنے اور اس کے دین کو سربلند کرنے کے لئے آئے ہو اور اس کا اجر پاؤ گے۔ یہاں کا مال غنیمت صرف تمہارے ہی واسطے ہے۔ تم جس عزم پر استوار ہو گے اللہ اس میں تمہاری مدد کرے گا۔ اور دونوں جہان میں تمہارا نام باقی رہ جائے گا۔

خبردار پستی کو قبول نہ کرنا، اور اپنے کو دشمن کے حوالے نہ کر دینا۔ تمہارے لئے مشقت و جفاکشی کے ذریعہ شرف و عزت، راحت و آرام اور حصول شہادت کے ذریعہ ثواب آخرت مقدر کیا گیا ہے۔ ان سعادتوں کو حاصل کرنے کے لئے آگے بڑھو۔ اگر تم نے یہ کر لیا تو اللہ کا فضل و احسان تمہارے ساتھ ہے۔ وہ تمھیں آیندہ ہونے والے بڑے گھاٹے سے اور کل اپنے جاننے والے مسلمانوں کے درمیان بُرے الفاظ سے یاد کئے جانے سے بچائے گا۔"

حضرت طارق کے خطبہ کے ان فقروں پر ایک ٹھنڈے دل سے غور کیجئے کہ اس معرکہ میں کارفرما جذبہ کیا تھا؟ اللہ کے بول کو بالا کرنے اور اس کے دین کو سربلند کرنے کا جذبہ۔ مشقت و جفاکشی سے شرف و عزت، راحت و آرام اور حصول شہادت کے ذریعہ ثواب آخرت کمانا یا محض لوٹ مار اور غارتگری؟

مستشرقین مغرب جب اسلام کو بزور شمشیر پھیلانے کا ڈھول پیٹتے ہیں تو اُن کے قلم سے بار بار یہ فقرہ نکلتا ہے کہ مسلمان اپنی فوج کشی میں دو باتیں مخالفین کے سامنے پیش کرتے تھے "اسلام - یا تلوار" کوئی بہت فراخ دل ہوا تو کہتا ہے کہ نہیں مسلمان تین چیزیں پیش کرتے تھے "اسلام، جزیہ، تلوار" لیکن جب اسلامی فتوحات پر نظر ڈالتے ہیں تو یہی حضرات اپنے اس مقولہ کو بھول کر محض اس پر اُتر آتے ہیں کہ ان مہموں کا مقصد زیادہ تر لوٹ مار تھا۔ مستشرقین مغرب کے بیان کردہ اسلامی تاریخ کی تمام مہموں پر نظر ڈالئے یہی بہروپ آپ کو ہر جگہ دکھائی دے گا۔ اسپین کی تاریخ اس سے مستثنیٰ نہیں۔

اسپین کی تاریخ سے متعلق ایک بڑا سوال حضرت طارق اور حضرت موسیٰ بن نصیر کے تعلقات کا ہے۔ مغربی مستشرقین اس پر

خوب خوب زورِ قلم دکھاتے ہیں۔ اسکاٹ کی History of the Moorish Empire. میں موسیٰ کے لئے جہاں یہ کہا ہے کہ وہ بڑے عابد و زاہد اور بہت ہی متورع انسان تھے۔ وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ:-

"مگر ان میں مال کی طمع اور شہرت کی خواہش بہت زیادہ تھی"

ہٹی نے صفحہ ۴۹۶ پر اس کی وجہ موسیٰ کا وہ رشک بتایا ہے جو انھیں طارق کی کامیابی پر ہوا۔ الفاظ ملاحظہ ہوں:-

Jealous of the unexpected and phenomenal success of his lieutenant, Musa, with 10,000 troops, all Arabian and Syrian Arabs rushed to Spain in June, 712. for his objectives he chose those towns and strongholds avoided by Tariq. e. g. Medina Sidona, Carmona. It was in or near Toledo that Musa met Tariq.

Here we are told, he whipped his subordinate and put him in chains for refusing to obey orders to halt in the early stages of the campaign But the Conquest went on ....

In the autumns of the same year (713) the Caliph ALWALID in distant Damascus recalled Musa, Charging him with the same offence for which Musa had disciplined his Berber subordinate —————————— acting independently of his superior.

(ترجمہ) اپنے ماتحت کی غیر متوقع اور بے مثل کامیابی دیکھ کر موسیٰ مارے رشک کے دس ہزار فوج جس میں عرب اور شامی عرب ہی تھے لے کر جون ۷۱۲ء میں اسپین پر چڑھ دوڑے، انھوں نے اپنا ہدف اُن شہروں اور محصور مقامات کو بنایا جن سے طارق نے تعرض نہیں کیا تھا۔ جیسے سدونہ و قرمونہ وغیرہ۔ طلیطلہ میں یا اُس کے آس پاس موسیٰ اور طارق کی ملاقات ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ موسیٰ نے اپنے ماتحت کو عدول حکمی کی پاداش میں کوڑے لگائے اور اُسے زنجیروں میں جکڑ دیا۔

مہم بہرکیف جاری رہی .... (۷۱۳ء) اسی سال خزاں کے موسم میں دور افتادہ دارالخلافت دمشق سے خلیفہ الولید کا حکم واپسی پہونچا۔ اور موسیٰ پر وہی الزام نافرمانی کا لگایا گیا جس پر انھوں نے اپنے ماتحت طارق کو سزا دی تھی۔

نیتوں کا علم تو صرف خدا کو ہے۔ واقعات کا جہاں تک تعلق ہے وہ بڑی حد تک تاریخ کے مطالعہ سے متعین کئے جا سکتے ہیں لیکن جیسا کہ اکثر ہوتا ہے ہم روایت کے چکر میں ایسے پڑ جاتے ہیں کہ پھر "درایت" کو اپنے پاس بھی نہیں آنے دیتے۔ اسپین کی تاریخ میں یہ افتاد بڑی اور سخت تر کیونکہ ابتدائی آخذ میں کوئی عصری ماخذ بالتفصیل ان مہمات کا نہیں ہے اور جو عیسائی روایتیں ہیں وہ

اس قدر ضعیف و یک طرفی ہیں کہ اُن پر آنکھ بند کر کے بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔

واقعات کے متعین کر لینے کے بعد پھر سوال اُن سے نتیجہ اخذ کرنے کا آتا ہے اور اس نقطہ پر پہونچ کر جو حق "سلف صالحین" کو فتوی دینے کا حاصل تھا وہی حق ہم "[illegible]" کو بھی حاصل ہے۔ تاریخی واقعات میں خود داخلی شہادت جو موجود ہے اور جس طرف وہ اشارہ کرتی ہے اُسے ہم بھی اپنی محدود عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کا حق رکھتے ہیں۔ اور اسکی تنقید کے مجاز ہیں۔

اب متفق علیہ واقعات کو نظر میں رکھئے:-

حضرت موسیٰ، افریقیہ کے والی ہیں۔ فوج کے سپہ سالار ہیں اور خلافت بغداد کے جوابدہ، خلافت بغداد [illegible] میں ایک بہت بڑی مہم سے دوچار ہوئی۔ بازنطینی سلطنت کا آخری قلعہ قسطنطنیہ [illegible] کی زد میں ہے۔ کوئی اسّی ہزار فوج [illegible] اسلامی بیڑہ اس مہم کو سر کرنے میں لگا ہوا ہے۔ یہ محاذ خلافت بغداد کے لئے زندگی اور موت کا محاذ ہے۔ بازنطینی سلطنت کو [illegible] عرب سے نکالے ہوئے ابھی ایک صدی بھی نہیں گزری ہے۔ حقیقتاً محاصرۂ قسطنطنیہ اسی مہم کی ایک اہم کڑی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ ہی کے زمانہ میں شروع ہو چکی تھی اور اسے انجام تک پہونچانا خلافت بغداد کی سلامتی کے لئے ناگزیر تھا۔

اسلامی فوجیں قسطنطنیہ کے دروازے پر پہونچ چکی ہیں اور زندگی و موت کی کشاکش میں [illegible] پیکار ہیں۔ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یہ اسکیم [illegible] کے لگ بھگ خلافت کے زیر غور رہی ہے۔

دوسری طرف مغرب میں ولایت افریقیہ کا والی ساحل سمندر تک پہونچ چکا ہے اور سمندر پار کر کے ایک نئی مہم کا آغاز کرنا چاہتا ہے۔ جہاں اس مہم کو شروع کرنے کی تجویز ہے، اس کے اور خلافت کی افریقی حدود کے درمیان سمندر حائل ہے۔ ملک بالکل اجنبی ہے اور اہالیان ملک کا ذہنی رجحان اگر کسی درجہ میں بھی ہو سکتا ہے تو بازنطینی سلطنت کے مخالفین کے خلاف ہی ہو سکتا ہے ایسی حالت میں ایک نئی مہم کو شروع کرنا اور یہ خطرہ مول لینا کہ [illegible] کوئی مدد بعد میں نہ کی جا سکے شکست اور مہم کی تباہی کو دعوت دینا تھی۔

[illegible] میں چھوٹی چھوٹی جھڑپیں ہو چکی تھیں اور جزیرۂ طریف پر قبضہ بھی ہو چکا تھا مگر ایک ساحلی جزیرہ پر قبضہ کر لینا اور بات ہے اور پوری مملکت پر حملہ کرنا دوسری بات۔

موسیٰ سپہ سالار فوج افریقی تھے اور اس نئی مہم کی ساری ذمہ داری ان کے سر تھی، [illegible] میں اُنھوں نے تمام حالات کا جائزہ لینے کے بعد ایک چھوٹی سی جماعت طارق کی سرکردگی میں روانہ کی۔ اس کا کام تھا اسپین کے جنوبی ساحلی حصہ پر تاخت کرنا اس کا مقصد کسی طرح یہ نہیں ہو سکتا تھا کہ ہسپانیہ کی سلطنت سے کوئی فیصلہ کن جنگ کی جائے۔

طارق سات ہزار کی جمعیت سے جبرالٹر میں ایک معرکہ سر کرتے ہیں، آگے بڑھتے ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ خود شاہ ہسپانیہ ایک عام جنگ کا اعلان کر چکا ہے اور اس غرض سے ایک کثیر فوج جمع کر کے مقابلہ کرنے والا ہے۔ حضرت طارق سپہ سالار کو اس سے آگاہ کرتے ہیں اور کمک طلب کرتے ہیں۔

سید ریاست علی صاحب کہتے ہیں:-

"موسیٰ بھی غافل نہ تھا۔ وہ کمک کے لئے کشتیاں طلب کر رہا تھا۔ چنانچہ [illegible] اس نے پانچ ہزار فوج بھیجی"۔ (صفحہ [illegible])

میدان [illegible] کی جنگ ہوتی ہے اور طارق [illegible] غالب [illegible]

"مسلمانوں کے حوصلے بہت بڑھ گئے تھے وہ [illegible] میں میدان [illegible] جزیرہ نمائے اندلس کو زیر نگیں کر [illegible] کھول چکے تھے اور سمجھتے تھے کہ وہ جیسے جیسے آگے بڑھیں گے فتحمندی اور کامرانی آگے

قدم چومنے کے لئے راہ میں آنکھیں بچھائے گی۔" (صفحہ ۸۶)

اب طارق برابر آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں راستہ میں محصور اور قلعہ بند شہروں میں سے کچھ کو فتح کرتے کچھ کو پیچھے چھوڑتے، استجہ کی راہ سے طلیطلہ کی طرف بڑھتے چلے جاتے ہیں، ساتھ میں صرف نوہزار کی جمعیت جنگ سدونہ کے بعد رہ گئی ہے۔ طلیطلہ وسط اسپین میں جبرالٹر سے کوئی ڈھائی سو میل اندر شمال کی جانب واقع ہے اور یہی دارالسلطنت تھا۔ اس نوہزار کی جمعیت کو لئے ہوئے آگے بڑھتے چلے جانا اور پیچھے محصور شہروں میں سے کچھ کو چھوڑ جانا ایسی حالت میں جبکہ مفتوحہ شہروں میں بھی بعض بغاوت کر دیتے تھے نہایت کم دانائی کا ثبوت ہو سکتا تھا۔ یہ موسیٰ کے لئے کافی توجہ طلب بات تھی چنانچہ جب طارق نے استجہ کی فتح کے بعد حالات سپہ سالار کو لکھ کر بھیجے اور اپنے آیندہ کی عملی پیش قدمی کا منصوبہ بھی لکھا تو موسیٰ نے طارق کی تجویز سے اتفاق نہیں کیا اور پیش قدمی جاری رکھنے سے باز رہنے اور اپنی جگہ سے آگے نہ بڑھنے کی ہدایت لکھ بھیجی کہ وہ امدادی لشکر لے کر خود اندلس پہونچے گا۔ حالات کا جایزہ لے گا۔ اس وقت اگر مناسب ہوگا تو پیش قدمی شروع کی جائے گی۔ (صفحہ ۸۹)۔ طارق نے اس ہدایت پر عمل نہیں کیا اور پیش قدمی جاری رکھی۔

پھر موسیٰ نے اٹھارہ ہزار (یا بقول مقری دس ہزار) جمعیت کے ساتھ اندلس کا سفر کیا اور جون ۷۱۲ء میں جزیرہ خضرا کے پاس ایک پہاڑی پر لنگر انداز ہوئے۔

موسیٰ کو بڑی تمنا تھی کہ وہ اپنی فتوحات کو اس طرح وسعت دیں کہ وہ اندلس سے قسطنطنیہ ہو کر ایشیا، شام میں داخل ہوسکیں اور دارالخلافت دمشق کو اندلس سے خشکی کے راستے ملا دیں۔ اس لئے وہ اسپین کے عیسائیوں کو آسان شرطوں پر مطیع کر کے آگے بڑھنا چاہتے تھے۔ اس تجویز پر عمل کرنے کے لئے خلیفۂ وقت کی منظوری کی ضرورت تھی۔ چنانچہ مفصل تجویز دارالخلافت کو بھیج گئی اور موسیٰ جواب کے انتظار میں ٹھہرے رہے۔ (صفحہ ۱۰۰)

مگر کب تک انتظار کرتے۔ جنوبی اندلس میں مہم کا آغاز کیا گیا اور سب سے پہلے چند ایسے شہروں کی باری آئی جو طارق نے زیر نہیں کئے تھے مگر اس کے پیٹھ پھیرتے ہی سرکشی اختیار کر چکے تھے۔ پھر اور شہر جو باقی رہ گئے تھے انہیں سر کیا گیا حتیٰ کہ ایک سال کے بعد ۹۴ھ کے خاتمہ پر طلیطلہ کا رخ کیا۔ طارق نے طلیطلہ سے نکل کر طلبیرہ میں اس کا استقبال کیا موسیٰ نے زجر و توبیخ کر کے معاملہ کو ختم کر دیا۔ اس کو اپنے منصب پر برقرار رکھا اور اندلس کے ہراول دستوں کا قاید بنا دیا۔ اس طرح وہ اپنے عہدۂ سپہ سالاری پر مامور رہا۔ (صفحہ ۱

اس سلسلہ میں ریاست علی صاحب رقمطراز ہیں :-

"بعض عیسائی مورخین نے طارق کے قید کئے جانے اور پھر اس کے قتل کا ارادہ رکھنے اور دارالخلافت سے اس کی رہائی کا پروانہ آجانے کا تذکرہ کیا ہے، مگر عربی تاریخوں سے اس کی تائید نہیں ہوتی بلکہ مقری نے ابن حیان کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ :- پھر موسیٰ نے طارق سے صفائی کر لی اور اس سے اپنی خوشنودی ظاہر کی۔" (نفح الطیب - ج ۱ - صفحہ ۱۲۸)

ابن اثیر لکھتا ہے کہ موسیٰ، طارق کے پاس گئے، طارق نے ان کو راضی کیا وہ راضی ہو گئے اور طارق کے عذر کو قبول کیا (ابن اثیر ج ۴ - صفحہ ۲۵۶) -- اسی طرح بلاذری کا بھی یہی بیان ہے کہ طارق نے اس کو راضی کر لیا اور موسیٰ کی خوشنودی اس کو حاصل ہو گئی۔ اس کے باوجود ان دونوں قائدوں کے باہمی اختلاف کے افسانے کو بڑی شہرت دی گئی ہے، اس سلسلہ میں ایک افسانہ بھی گڑھا گیا ہے کہ طارق کے شیشۂ دل پر بال آگیا تھا اس نے موسیٰ کو زک دینے کے لئے مائدۂ سلیمانی کا ایک پایہ گم کر دیا پھر دربار خلافت میں اس کی خیانت کی شہادت دی۔ مگر ابن خلدون اور دوسرے مورخین اس واقعہ کے ذکر سے خاموش ہیں۔ اس لئے یہ افسانہ ہی افسانہ معلوم ہوتا ہے۔ (صفحہ ۱۱۱)

اب دونوں فوجیں آگے بڑھنا شروع ہوئیں اس طرح کہ "طارق مقدمۃ الجیش کے طور پر آگے آگے اور موسیٰ قلب فوج کو

ساتھ لئے پیچھے پیچھے رہتے تھے۔ (صفحہ ۱۱۲)

اب ان واقعات پر غور کیجئے اور یہ بھی دھیان میں رکھئے کہ موسیٰ کی تجویز دارالخلافت سے منظور نہیں ہوئی۔ طارق کا آگے بڑھتے جانا اور موسیٰ کا طارق کو پیش قدمی سے باز رکھنا۔ مگر ساتھ ہی ساتھ موسیٰ کا امدادی کمک کے لئے کشتیوں پر کشتیاں طیار کرتے رہنا۔ دارالخلافت سے اس اہم مہم کی اجازت طلب کرنا، طارق کی درخواست پر خود دس ہزار فوج لے کر اسپین پہونچنا اور دارالخلافت کی منظوری حاصل ہونے کے انتظار میں پڑے رہنا۔ اُدھر طارق کی پیش قدمی برابر جاری ہے وہ اندرون ملک میں برابر بڑھتے چلے جا رہے ہیں۔ پیچھے کچھ ایسے مضبوط مقامات ہیں جو فتح کے بغیر ہی چھوڑ دئے گئے ہیں۔ کچھ مفتوحہ شہر باغی ہو چکے ہیں۔ کیا یہ حالات طارق کی فوج کے گھر جانے کے لئے ایک اہم خطرہ نہیں تھے؟ اور کیا ان حالات سے مجبور ہو کر موسیٰ نے بلا اجازت پیش قدمی ضروری نہیں سمجھی؟

موسیٰ بڑھتے ہیں تو اس عنوان سے کہ طارق کے پیچھے جو شہر باغی ہوئے ہیں پہلے انھیں سر کیا جاتا ہے پھر اور مضبوط اور محصور شہروں کی طرف توجہ کی جاتی ہے اور مفتوحہ علاقہ کا انصرام کرنے کے بعد پیش قدمی کی جاتی ہے۔ اس رستہ سے نہیں جس سے طارق گئے تھے بلکہ دوسرے رستہ سے۔ اور آخرکار دارالسلطنت طلیطلہ میں دونوں فوجیں ملتی ہیں۔ اور پھر مل کر پیش قدمی جاری رکھتی ہیں۔ یہاں تک کہ دربار خلافت سے نامنظوری کا پروانہ آجاتا ہے۔

ان واقعات کی روشنی میں مورخین نے اب تک جو نتیجہ نکالا ہے وہ موسیٰ کی نیت پر حملہ ہے۔ جذبۂ استحصال غنائم و شہرت۔ رشک وحسد۔ غرضکہ کیا کیا نہیں ہے۔ مگر واقعات کی داخلی شہادت ان خوش فہمیوں کی کسی طرح تائید نہیں کرتی۔ اگر موسیٰ کی غرض محض طمع غنائم تھی تو اجازت کے انتظار میں کچھ دنوں معطل پڑے رہنے کے کیا معنی ہیں۔ مہم شروع کی تھی تو پہلے ان شہروں پر تاخت کرنا چاہئے تھی جو طارق بغیر تعرض کئے پیچھے چھوڑ گئے تھے۔ جن پر مسلمانوں کی "غارتگرانہ" تاخت پہلے نہیں ہو چکی تھی۔ ظاہر ہے کہ خالص حصول غنیمت کے نقطۂ نظر سے غیر مفتوحہ شہروں جیسے اشبیلیہ میں امکانات زیادہ تھے اُن کا نمبر پہلے آنا چاہئے تھا۔ اگر موسیٰ محض طارق کی سرزنش کرنا چاہتے تھے تو امدادی کمک کی تیاری اول ہی دن سے کیوں شروع کی گئی؟ اور اسپین پہونچنے کے بعد تعطل کی کیا وجہ تھی؟ پھر جب مہم شروع کی تو اس آسان رستہ کو چھوڑ کر جس کو طارق فتح کر چکے تھے دشوار اور جنگ طلب رستہ کو اختیار کرنے کی کیا وجہ تھی؟

بحیثیت سپہ سالار اعلیٰ موسیٰ پر طارق کے دستہ کی سلامتی کے فرائض بھی عاید ہوتے تھے۔ طارق نوعمر تھے۔ موسیٰ آزمودہ کار طارق کی یہ پہلی مہم تھی اور موسیٰ ایسے بہت سے معرکے سر کر چکے تھے۔ طارق کی جمعیت مٹھی بھر تھی اور اس کے سامنے ایک چھوٹا سا منصوبہ تھا۔ موسیٰ کے ساتھ تازہ دم فوج تھی اور اُس کا ہدف دارالخلافت کی اسکیم کا ایک جزو۔ موسیٰ کا طریق کار طارق کے طریق کار سے مختلف تھا۔ کیا ان حالات میں سپہ سالار اعلیٰ کو اپنے ماتحت سپہ سالار کی نافرمانی کو سراہنا چاہئے تھا۔ طارق کی اسکیم میں سخت خطرات کے امکانات مضمر تھے۔ موسیٰ پیش قدمی کو دیکھ کر اور خصوصاً مفتوحہ شہروں کی بغاوت کی یورش سُن کر آخر کار اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ طارق کی فوج کے گھر جانے کے امکانات بہت زائد ہو گئے ہیں، پھر کیا یہ نتیجہ نکالنا خلاف عقل ہوگا کہ موسیٰ کی پیش قدمی اس جذبہ کے ماتحت تھی کہ ان سرپھروں کو تباہی سے بچا لیا جائے؟

موسیٰ اور طارق کی ملاقات میں موسیٰ کی ناراضگی سمجھ میں آنے والی بات ہے۔ نافرمانی پر سرزنش بھی بیجا نہیں ہے۔ مگر بعد کے واقعات اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ موسیٰ کی ناراضگی محض رسمی اور قانونی تھی۔ اور دونوں کی ملی پیش قدمی اس بات کا بین ثبوت ہے کہ اب مہم ایک واحد اسکیم کے ماتحت چل رہی تھی۔

یہ بھی یاد رکھئے کہ جب موسیٰ اور طارق نے مل کر پیش قدمی شروع کی ہے تو طارق [illegible] موسیٰ پیچھے [illegible] اگر

غنائم کا حصول ہی مدنظر ہوتا تو واقعات کی روداد اس کے بالکل برعکس ہوتی۔ موسیٰ آگے جاتے اور طارق عقب سے آ[تے]۔
میں نے جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے اس کی تائید دبے الفاظ میں ریاست علی صاحب کی تاریخ اندلس میں ملتی ہے۔ ضرور[ت] ہے کہ ان لغو روایتوں پر بے باکی سے تنقید کی جائے جنھیں اس وقت تک ہمارے مورخین "منزل من اللہ" قسم کی چیز سمجھتے آئے ہیں اور جن کا پردہ چاک کرنے کو ہمارے "تاریخ نویس" "سلفِ صالحین" پر عدمِ اعتماد کے مترادف سمجھتے ہیں حالانکہ ایک روایت صرف اُس حد تک قابلِ قبول ہو سکتی ہے جب وہ درایت کی بے لوث میزان پر پوری اُترے۔
اگر میری اس نظم سے وہ حضرات جو اس مقدس فریضہ کو ادا کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں اس طرف متوجہ ہو گئے تو میں سمجھوں گا کہ مجھے بڑی کامیابی نصیب ہوئی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کشورِ اسپین وہ اٹلانٹک کا پاسباں
سرزمیں تھی جس کی زرخیزی میں مشہورِ جہاں

اب تیرہ سو برس پہلے کے ہیں یہ واقعات
بند تھی اس مملکت پر مطلقاً راہِ حیات

ملک کے فرمانروا آپس میں سب کے کھوٹ تھی
گرچہ ہم مشرب تھے سب لیکن دلوں میں پھوٹ تھی

والیانِ ملک باہم برسرِ پیکار تھے
رہبرانِ قوم اپنی قوم سے بیزار تھے

تھے بہم دست و گریباں چھوٹے چھوٹے بادشاہ
اور خدا کی یہ زمیں انساں کے ہاتھوں تھی تباہ

ملک کی حالت زبوں تھی ظلم و استبداد سے
چیخ اٹھی تھی رعایا نشترِ بیداد سے

کب تلک مظلوم کی فریاد رہتی بے اثر
کب تلک ہوتیں نہ خلقت کی دعائیں کارگر

آخرش آ ہی گیا دریائے رحمت جوش پر
اور ہوئی اسپین پر لطف و عنایت کی نظر

اہلِ صحرا اور بربر چھوڑ کر اپنا وطن
مشعلِ جاں کو جلا کر باندھ کر سر سے کفن

شیر دل مسکین مشرب۔ غازیانِ [illegible]
سات سو گیارہ میں اترے ساحلِ اسپین پر

تاکہ رہ جائے نہ کوئی واپسی کا وسوسہ
لوٹ جانے کا گماں تک بھی نہ دل کا مشغلہ

اس لئے آئے تھے جن میں وہ [illegible]
ان سفینوں کو انہوں نے نذرِ آتش کر دیا

یہ ابھی پوری طرح ساحل پہ آئے بھی نہ تھے
قوطیوں[1] کے پر ہیبت سے جنگی رسالے آ گئے

اور اس فوجِ گراں کا جو سپہ سالار تھا
گرگِ باراں دیدہ تھا اور آزمودہ کار تھا

جنگ کے میدان کتنے ہی تھا یہ جیتے ہوئے
آزمائش کے بڑے پاپڑ تھا یہ بیلے ہوئے

اور علاوہ اسکے یہ بھی واقعہ کچھ کم نہ تھا
ملک میدان بنا تھا اور فضا بھی جنگ آز[ما]

تھے فدائی حریت کے اک طرف بارہ ہزار
تھی مقابل فوج اعدا کی قطار اندر قطار

نعرۂ تکبیر کا اسپین نے دیکھا اثر
آسماں تھرا گیا - سہمی وادیِ جبرالٹر

اک طرف تھی تیغِ براں اک طرف تھا اسکا ڈر
اک طرف اللہ اکبر - اک طرف تھا الحذر

ایک ہی ہلّے میں تھا یہ سارا لشکر منتشر
اس لڑائی کے نتیجے کی تھی دنیا منتظر

جس نے پلٹا رخ زمانے کا یہ ان جنگوں میں ہے
جس نے موڑا وقت کا دھارا یہ ان جنگوں میں ہے

غل ہوا اسپین میں ہسپانیہ[2] خطرے میں ہے
اجنبی آئے ہیں جن کے ظفر و تیغے میں ہے

پہونچا جب تب سلطنت [illegible] کی فوج ایک لاکھ
تھی بڑی ہی اسکی شہرت اور بڑی ہی اسکی سا[کھ]

حرب کے ساماں سے تھی آراستہ فوجِ گراں
راڈرک[3] شاہنشہِ اسپین نے خود لی کماں

اپنے بل بوتے پہ اتراتی یہ فوج آگے بڑھی
اور میدانِ سدونہ[4] میں مقابل آ گئی

دیکھا اس انبوہ کو اور پھر بصد عجز و نیاز
بارگاہِ رب میں کی اُس نے ادا پہلے نماز

اور پھر کہنے لگا یوں طارق ابنِ زیاد
مژدہ باد اے صاحبانِ عزم و ہمت مژدہ [باد]

کوہ و دریا کی حدوں کو توڑ کر آئے ہیں ہم
اپنا گھر اپنے وطن کو چھوڑ کر آئے ہیں ہم

عشرتِ امروز سے منہ موڑ کر آئے ہیں ہم
وعدۂ فردا سے رشتہ جوڑ کر آئے ہیں ہم

آئے ہیں پیغامِ حق کو ہم سنانے کے لئے
اور آدم زاد کو انساں بنانے کے لئے

---

[1] شاہانِ قوط (گاتھ) نے تین سو بیالیس سال اندلس پر حکومت کی۔ اندلس میں عربوں کے داخلہ کے وقت بھی خاندان برسرِ حکومت تھا۔

[2] جنوب مغربی یورپ کے آخری سرے کا جزیرہ نما جس میں اسپین اور پرتگال کے نام سے دو جداگانہ سلطنتیں قائم ہیں اس کو رومانیوں نے ہسپانیہ اور عربوں نے اندلس کے نام سے موسوم کیا۔

[3] عرب مورخین اس کو "رزریق" اور "لذریق" لکھتے ہیں۔

[4] سدونہ۔ رندہ کے پہاڑوں کے ایک سلسلہ کی بلندی پر شہرِ قادس سے جنوب مشرق میں اکیس میل کے فاصلہ پر آباد ہے۔

لے کے آئے ہیں فلاحِ دو جہاں کا ہم پیام ۔ وہ پیام آخری جس پر ہوئی نعمت[1] تمام
بول بالا جس سے ہو انسانیت کا وہ پیام ۔ یعنی وہ پیغام جو ہے سر بسر رحمت تمام
یہ سعادت ان کو پہنچانا ہمارا فرض ہے ۔ آنے والی نسلِ آدم کا یہ ہم پر قرض ہے
کثرتِ اعدا ہمیں مرعوب کر سکتی نہیں ۔ ظلمتِ باطل ہمیں مغلوب کر سکتی نہیں
نورِ حق کی مشعلِ روشن ہمارے پاس ہے ۔ ہم کو اپنی ذمہ داری کا تو پورا احساس ہے
اس پہ ایمان ہے ہمارا یہ ہمیں معلوم ہے ۔ حق پرستوں کے لئے فتح [illegible] مقسوم ہے
استقامت[2] صبر کی جب تک ہمارے ساتھ ہے ۔ کارزارِ جنگ میں میدان ہمارے ہاتھ ہے
ہیں زبانیں مختلف فرمان لیکن ایک ہے ۔ [illegible] غالب آ رہی ہم [illegible] ایک ہے
ایک ہے راہِ عمل اور اپنی منزل ایک ہے ۔ دل کی دھڑکن ایک ہے [illegible] ایک ہے
دیکھنا ایسا نہ ہو ہم ہوں ملامت کے ہدف ۔ [illegible]
تحفۂ جاں لائے ہم میدان گیر و دار میں ۔ آگئے ہیں ہم سر کا سودا کرنے [illegible] بازار میں
ہیں ہمیں اس ملک میں ناموس ملت کے امیں ۔ آمنت [illegible] ہم [illegible] آنکھیں لگیں
ہے یہ ممکن اپنے مرکز سے پلٹ جائے زمیں ۔ ہم مگر پیٹھ دکھائیں [illegible] دیکھا نہیں
چھینٹا تم پر بزدلی کی پڑ نہ جائے دیکھنا ۔ حرف نامردی پہ کوئی بھی نہ آئے دیکھنا
زیست کیا؟ قربانیاں عزت سے سہنے کیلئے ۔ موت کیا؟ پسپائیاں ذلت کو سہنے کیلئے
جب بڑھو آگے بڑھو اور کاٹتی تلوار ہو ۔ [illegible] جاؤ گر قدم تو آہنی دیوار ہو
موت سے ہم کھیلے تلوار کی سائے میں پلے ۔ خاک ایسی زندگی پر بزدلی سے جو ملے
قلب لشکر میں شہ ہسپانیہ موجود ہے ۔ زور اس کا توڑ دینا اصل میں مقصود ہے
میمنہ پر میسرہ پر پہلے دھاوا کیجئے ۔ فوج کے ان بازوؤں کو پہلے پسپا کیجئے
پھر جھپٹ کر بیچ لشکر پر ہو حملہ اس طرح ۔ آسمانوں سے گر کر بجلی جس طرح
کوئی دم لینے نہ پائے اس طرح یلغار ہو ۔ کوئی بھی بچنے نہ پائے اس طرح پیکار ہو
ساتھ میرے یوں چلو جیسے کہ تم اک جسم ہو ۔ میں بڑھوں تو تم بڑھو - اور رکوں تو تم رکو
میں جو تم سے کہہ رہا ہوں ہم رہانِ حق پسند ۔ میں تمہارے آگے آگے اسپ ہوں گا [illegible]
ہم ہیں تیغِ صدق ہے۔ اور صبر کی محکم سپر ۔ قلتِ تعداد کا ہم پر نہیں ہوتا اثر[3]
پیچھے دریا سامنے ہنگامۂ تیر و تبر ۔ سوچ لو اب تم کو - ہو پھر کیوں کوئی فکر مفر
سر بچانے کی غرض سے اک طرف پسپائیاں ۔ اور ہمیشہ کے لئے تاریخ میں رسوائیاں
سرفرازی دوسری جانب ہے ایسوں کیلئے ۔ سر کٹا کر حق کو "بل احیاء"[4] کا مژدہ ملے
کھیل جاؤ اپنی جانوں پر تو ہو گے کامراں ۔ فتح [illegible] نہیں ہوتا ہے [illegible]
یہ ہمارا عہد ہے جب تک رہے گا دم میں دم ۔ [illegible] دیں گے ہم یہ ملت کا علم
یہ گھٹا ہوم بھر میں بجلی کی طرح چھٹ جائے گی ۔ جیسے چھٹ جاتی ہے [illegible] اس طرح چھٹ جائے گی
یہ زمیں میراث ہے مردانِ خود آگاہ کی ۔ یاد ہے تم کو بشارت [illegible] کی[5]
گھر کے باطل میں بھی نورِ حق کا جو طالب رہے ۔ ایک صابر ایسا ہو تو دس پہ وہ غالب رہے[6]
یہ کہا تیغیں سنبھالیں اور جھپٹ کر لوٹ پڑے ۔ جس طرح کوہ گراں پر کوند کر بجلی گرے
اس طرح ٹکر ہوئی جیسے قیامت آگئی ۔ آسماں کانپا زمیں دہلی - فضا گھبرا گئی
رن پڑا گھمسان کا اور پھر نتیجہ جو ہوا ۔ وہ بھی ہے تاریخ عالم کا اہم اک واقعہ
فوج اسپینی کا تعاقب دن میں[7] قصہ مختصر ۔ پرچم طارق بڑھا اسپین میں پھر باظفر
گھر نہ جائے قافلہ حق پرستوں کا کہیں ۔ آنہ جائے فتح کے رخسار پر دھبا کہیں
اس لئے وہ پارسا و صاحبِ اعمالِ خیر ۔ والی مغرب سپہ سالار موسیٰ بن نصیر[8]
اور اپنی ہمرکابی میں لئے کل دس ہزار[9] ۔ [illegible] تازہ دم - [illegible]
اندلس میں آگیا وہ صاف باطن پاکباز ۔ تا کہ طارق کی مدد میں [illegible]
جو فلاحِ دامن عالم کے علمبردار تھے ۔ وہ طرف سے کشور اسپین [illegible]
نصرتِ غیبی نے ہر میداں میں ساتھ انکا دیا ۔ کامرانی نے بعجلت [illegible]

---

[1] "الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینًا" (مایدہ رکوع ۱)

[2] "واستعینوا بالصبر والصلوٰة" (بقرہ رکوع ۵)

[3] "کم من فئة قلیلة غلبت فئة کثیرة باذن اللہ" (بقرہ رکوع ۳۳)

[4] "ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات بل احیاء ولکن لا تشعرون" (بقرہ - رکوع ۱۹)

[5] "ان الارض یرثها عبادی الصالحون" (انبیاء - رکوع ۷)

[6] "ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین" (انفال - رکوع ۹)

[7] ۲۷ رمضان المبارک ۹۲ھ مطابق ۱۹ جولائی ۷۱۱ء کو جنگ شروع ہوئی اور ۵ شوال تک جاری رہی۔

[8] موسیٰ بن نصیر تابعین میں سے تھے - عبدالملک فاروقی ۱۹ھ میں ان کی ولادت ہوئی۔

[9] طبری نے دس ہزار فوج کا تذکرہ کیا ہے - اور بعض دوسری کتابوں میں اٹھارہ ہزار کا ذکر ہے۔

کامیابی ان سے منہ موڑے یہ تھا امر محال — ہو ظفر منزل ان سے کب تھی اس کی مجال
ہو یہ حالت تو نہ کیوں اغیار بھر کہنے لگیں — "جیسے عادت ہو گئی تھی فتح پانے کی انھیں"[1]
امن کا پیغام لے کر یہ جیالے آگئے — سات سالوں ہی میں سارے ملک پر چھا گئے
آئے عزم بو قحافہ - سطوت حیدر لئے — پرچم طارق - نشانِ فاتح خیبر لئے
جان کی بازی لگانے آئے تھے یہ خود پوش — سر ہتھیلی پر لئے آئے تھے یہ سب سرفروش
وعدۂ "حق علینا"[2] پر مکمل تھا یقیں — وسوسہ کوئی بھی انکے پاس تک پھٹکا نہیں
مژدۂ "الملک تشاء"[3] لے کے آئے یہ ثبوت — آئے "اشتریٰ من مال انفس" کا لئے ثبوت
مشتری "انفس و اموال"[4] کا فرماں لئے — خلد کا سودا چکانے آئے نقدِ جاں لئے
ساکنانِ بادیہ کی جنس زریں لیکے آئے — دور اندیشی عمر کی جس پہ نازاں تھی وہ لائے
ہمت سو رانسینان لیکے پہونچے یہ غیور — وارثِ داؤد آئے لینے میراث[5] زبور
خواب ہستی کی نئی تابندہ تعبیریں لئے — اور کتاب زندگی کی زندہ تفسیریں لئے
یہ مسافر دائمی تھے ایک جا ٹھہرے نہیں — ابر رحمت بن کے لیکن کس جگہ برسے نہیں
لے کے آئے بدویانہ سادگی دریا دلی — دشت کی پہنائیاں موجیں دلکی بیکلی
زندگی ان کی ضمانت تھی فلاح حال کی — کام آئی لیکے آئے تھے جبش کے لال کی
عدل کا انصاف کا معیار بالاتر لئے — نار واداری کے حق میں آتشیں خنجر لئے
لیکے پیغام مساوات آئے یہ عالی صفات — ملگئی انساں کو انساں کی غلامی سے نجات
آگے آگے ان کے ہوتا تھا عمر کا دبدبہ — خالد و حمزہ کا لے کر ساتھ آئے ولولہ
عدل فاروقی کا عالمگیر اک میزان لئے — بے رعایت منصفی - پابندی پیماں لئے
طنطنۂ ابن عمر کی سطوت ایماں لئے — عظمت فاروق لئے - پامردی سلماں لئے
... جودی اور عالی ظرفی عثماں لئے — دعوتِ فاراں لئے اور مصحفِ قرآں لئے
... کی شیریں بیانی لیکے پاس — ابن ثابت کے زباں کی لیکے آئے تھے مٹھاس

بو لہابہ و... نئے خود احتسابی آگئے — لے کے استغناء و فقر بو ترابی آگئے
تھی فراست ساتھ انکے عمرو ابن العاص کی — کامیابی لیکے آئے سعد بن وقاص کی
لیکے آئے ساتھ اپنے جرأت ابن زبیر — صبر ... و استقلال مصعب بن جبیر
استوار انسانیت کے سلسلے رشتے ہوگئے — صورت انساں میں نازل کچھ فرشتے ہوگئے
اس زمیں کو آنے والوں نے دیا خون جگر — اپنے ماتھے کا پسینہ اپنی محنت کا ثمر
آبپاشی کے لئے نہریں بنائیں جابجا — صاف پانی کیلئے بھی نالیوں کا سلسلا
تازگی اس گلستاں کی شہرۂ آفاق تھی — اس چمن کی ہر روش اپنی جگہ پر طاق تھی
چپہ چپہ کو بنایا گلستاں در گلستاں — پھر گیا آنکھوں میں اک فردوس کا سماں
انکا آنا اندلس کے واسطے تھا نیک فال — سرزمین ہسپانیہ کی ہوگئی آسودہ حال
سلطنت کو جو کبھی ملتا تھا خراج و سیم و زر — اک تہائی صرف ہوتا تھا رفاہ عام پر
سرزمین اندلس تھی ایک حصہ خلد کا — یہ بیاں غیروں[6] کا ہے - اپنوں کا تو کہنا ہی کیا
انتقال ملکیت کے دیئے سب کو حقوق — غیر مسلم بھی یہاں تک بسنے آئے جوق جوق
دفتر تاریخ نے پلٹا نیا گویا ورق — اور دیا انسانیت کو اہل یورپ کا سبق
تھا جو الناصر لدین اللہ یاں کا تاجدار — تھا بہت ہی نکتہ رس یہ حاکم عالی وقار
والی گردوں پناہ و صاحب عالی نشاں — تھا یہ ہم آہنگی علم و عمل کا راز داں
دور رس اپنے نتائج میں تھا اسکا یہ پیام — "اندلس کے ہوں کہ ہوں وہ بربران نیکنام"
ہوں یمن کے رہنے والے یا کہ ہوں وہ شام کے — "ایک ہی کنبے کے ہیں سارے سپوت اسلام کے"
بسکہ تھا بیدار مغز اور ہوشیار اور دوربیں — اس نے فوجی اور آئینی کئی اصلاحیں کیں
قرطبہ کی مسجد جامع میں کی اس نے بنا — جامعہ[7] ایسی کہ جس کا دور تک شہرہ ہوا
مدتوں یہ علم کا خورشید روشن ہی رہا — غیر بھی اپنے یہی جس سے کرتے تھے کسب ضیا
علم کے گردوں پہ کتنے آفتاب ابھرے یہاں — جیسے القالی[8] و ابن القوطیہ[9] فخر زماں

---

[1] ہسٹری آف دی مورش ایمپائر ان یورپ میں اسکاٹ نے لکھا ہے:- "ان کی فتح پانے کی گویا عادت ہی تھی" (جلد اول صفحہ ۲۱۸)

[2] "وکان حقاً علینا نصر المومنین" (روم رکوع ۵)

[3] "قل اللھم مالک الملک من تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بیدک الخیر" (آل عمران)

[4] "ان اللہ اشتریٰ من المومنین انفسھم واموالھم بان لھم الجنۃ" (توبہ رکوع ۱۴)

[5] فرمان حضرت امیر المومنین سیدنا عمر فاروق رضی اللہ تعالےٰ عنہ -

[5] ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثھا عبادی الصالحون" (انبیا رکوع ۷)

[6] ... ہسٹری آف دی مورش امپائر ان یورپ -

[7] ... صفحہ ... بحوالہ ابن اظہاری -

[8] ابو علی القالی صاحب الامالی والنوادر - [9] ابوبکر محمد بن عمر المعروف بابن القوطیہ - لغت او رعربیت - وفات ۳۶۷ھ -

تھا یہیں پر ابن حزم[1] آنا جگاہ علم دیں
صدر بزم معرفت اور شارح شرح مبیں

کون ابن زہر[2] و ادریسی[3] سے ہے ناآشنا
کس پہ بطروجی[4] کا سکہ نہیں بیٹھا ہوا

قرطبہ میں علم کی ہر سمت پھیلی روشنی
ہو گئے تعلیم پائے اس جگہ سو فی صدی[5]

ابن رشد[6] اور ابن باجہ[7] صاحبان فہم و وقار
آسمان فلسفہ پر خاور نصف النہار

قصر دانش پر نصب ہے آج تک ان کا علم
انکے آگے فلسفہ کی آج بھی گردن ہے خم

اعتراف ابتک زمانے کو ہے ان کے کام کا
بج رہا ہے آج بھی طوطی انھیں کے نام کا

قرطبہ میں یوں تو تھے ستر کتب خانے مگر
ایک ان میں ایسا تھا جیسے کہ تابندہ گہر

چار لاکھ اس میں کتابیں نادر و نایاب تھیں
جو فروغ خاطر و چشم اولوا الالباب تھیں

جب زمانہ سو رہا تھا جہل کے آغوش میں
یہ اٹھے اٹھکر چلے عالم کو لانے ہوش میں

زندگی کو آگہی تفویض فرمانے لگے
اور انساں کو نئی منزل پہ یہ لانے لگے

دعوت ذکر و تفکر[8] کا تھا یہ ادنیٰ اثر
اک نئے رخ سے ہوئی قانون قدرت پہ نظر

مقصد اول رضائے حق کے وہ احکام تھے
جن کے تابع سب قوانین فلاح عام تھے

حق شناسی کیلئے نکلیں نئی راہیں کئی
علم و حکمت کو ملیں سیدھی گزرگاہیں کئی

عقدۂ ارض و سما کی ایسی تفسیریں ہوئیں
شوخی حسن ازل کی جن سے تعبیریں ہوئیں

حکمت یوناں تھی اک منزل پہ جب ٹھہری ہوئی
یہ اٹھے رستہ دکھایا - لی زمام رہبری

جو نقوش چھوڑ دیئے انعام وہ پائندہ ہیں
لوح دانش پر ابھی تک نام ان کے کندہ ہیں

علم و دانش کا چمن بس دو جگہ آباد تھا
اک طرف تھا قرطبہ اور اک طرف بغداد تھا

شمعیں سائنس و حکمت کی جلائیں چار سو
لیکے پہونچے تحفۂ خیراً کثیرا کو بکو

پھر تو یوں چلنے لگی یہ باد بستان مراد
جیسے شبنم کا ترشح جیسے رحمت کا نزول

مسجد ہم جس طرح مومن کی دعائیں ہوں قبول
صحن گلشن میں نسیم آکر کھلا کر جیسے پھول

ہر کلی کو مژدۂ فصل بہار آنے لگا
پتے پتے بوٹے بوٹے پر نکھار آنے لگا

قلب کی جسمیں صفا ہو وہ بھی خلوت تھی یہاں
اور جسمانی صفائی کی بھی عادت تھی یہاں

یہ نفاست کے مناظر قرطبہ میں عام تھے
سات سو تھیں مسجدیں اور تین سو حمام تھے

یہ جو دریا کے کنارے اک عبادت گاہ ہے
جادۂ تاریخ پر یہ اک نشان راہ ہے

صبح کی پہلی کرن میں دیکھئے اس کا فسوں
یہ کنول محراب کے اور یہ خیابان ستوں

چشم دریا میں ہے اس کا حسن یوں نکھرا ہوا
جیسے کوئی خواب دیکھے گمشدہ فردوس کا

اس زمیں سے کتنے اٹھے غازیان نامور
صاحب طبل و علم اور مالک فتح و ظفر

کتنے اٹھے زندہ دل ہسپانیہ کی خاک سے
رہبری ملتی رہی جن کو حیات پاک سے

تاجداران سلف کا تھا اک حامی دین متیں
یعنی "المنصور باللہ تعالیٰ" [illegible]

کوئی بائیس سال جس کے عہد میں تھا یہ شہر مائے
دین در حق پر بجا میں اس نے [illegible] بار بار

آخرش فرمان فوز و کامیابی مل گیا
اک ہزار اور دو ۱۰۰۲ میں [illegible] پا لی گیا

ساتھ اپنے سوز دل کی زاد رہ لیتا گیا
جسمیں پائی تھی شہادت وہ زرہ لیتا گیا

جتنے میدانوں میں جا جا کر لڑا تھا یہ جری
اس پہ خاک ان سارے ہی میدانوں کی تھی

ارمغاں بہر فروغ آسماں لیتا گیا
یعنی ان ذروں کی روشن کہکشاں لیتا گیا

السلام اے دین کے فرزند عالی السلام
آبروئے ملت بیضا کے والی السلام

السلام اے زندۂ جاوید بر یزداں نظر
السلام اے جسکی جو یا رحمت خیر البشر

السلام اے زیر دستوں کے سہارا السلام
السلام اے عدل کی آنکھوں کے تارے السلام

السلام اے محسن انسانیت فخر جہاں
السلام اے دعوت اخلاص کی روح رواں

---

[1] مشہور متکلم اسلام

[2] ابو معوان ابن زہر (۱۰۹۱ - ۱۱۶۲) یورپ AVENZOAR کے نام سے مشہور ہے - ماہر علم طب -

[3] ابو عبداللہ محمد بن محمد عبداللہ ادریسی متوفی ۵۶۰ھ مشہور جغرافیہ نویس -

[4] ابو اسحاق البتروجی - یورپ میں ALPETRAGIUS کے نام سے مشہور ہے - مشہور ماہر فلکیات -

[5] ہٹی بحوالہ ڈوزی صفحہ ۵۳۱

[6] ابو الولید محمد ابن رشد (۱۱۲۶ - ۹۸) یورپ میں AVERROES کے نام سے معروف ہے، مشہور متکلم -

[7] ابو بکر ابن باجہ ۱۱۰۲ پیدائش - یورپ میں AVEMPACE کے نام سے معروف ہے فلسفہ اور سائنس کا امام -

[8] "ان فی خلق السموات والارض واختلاف الیل والنہار لآیات لاولی الالباب الذین یذکرون اللہ قیاماً و قعوداً و علیٰ جنوبہم و یتفکرون فی خلق السموات [illegible] باطلاً"

(آل عمران)

فکر و عمل کی صحیح راہ

(نیاز فتحپوری)

آپ روز سورج کو طلوع کرتے ہوئے دیکھتے ہیں، جتنا وہ افق سے بلند ہوتا جاتا ہے اس کی حرارت کو زیادہ محسوس کرتے جاتے ہیں پھر آہستہ آہستہ وہ آپ کے سر سے گزرتا ہوا دوسری سمت کی طرف ڈھل جاتا ہے اور رفتہ رفتہ نگاہوں سے غائب ہو جاتا ہے۔ یہ کیا ہے؟ آپ اسے واقعہ کہتے ہیں کیوں؟ اس لئے کہ آپ کا مشاہدہ ہے، آپ اپنے حواس کے ذریعہ ایسا محسوس کرتے ہیں اور متواتر پے در پے اتنی مرتبہ محسوس کر چکے ہیں کہ اگر کوئی شخص آپ سے آکر یہ کہے کہ آج آفتاب نے طلوع نہیں کیا یا یہ کہ طلوع کرنے کے بعد غروب نہیں ہوا تو آپ اسے جھوٹا کہیں گے اور آپ باہر نکل کر اس کی تصدیق بھی نہیں کریں گے ــ انسان میں جو یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کا نام یقین ہے۔ اور یقین بھی ایسا جس کے لئے کسی برہان و دلیل کی حاجت نہیں۔

انسان کی زندگی پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ وہ ایک سلسلہ ہے بے شمار "لمحات احساس" کا یہاں تک کہ اگر آپ اس کو "احساس مسلسل" کہدیں تو بیجا نہ ہوگا، لیکن "احساس محض" بیکار ہے اگر دنیا میں محسوسات کا وجود نہ ہو، اس لئے انسان فطرتاً مجبور ہے کہ وہ اپنے "ذوقِ احساس" کو پورا کرنے کے لئے محسوسات کا مطالعہ کرے، انسان فطرتاً سکون کی زندگی بسر کرنا چاہتا ہے اور سکون نام ہے صرف "یقین" کا۔ ریب و شک، ایک بے چینی ہے، ایک اضطراب ہے اور انسان اس الجھن کے دور کرنے کی طرف سے مجبور ہے، اس لئے اگر اس کے "احساسات" مطمئن نہیں ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ "سکونِ یقین" کی منزل سے ناآشنا ہے اور "احساس" کا اطمینان اگر ہو سکتا ہے تو صرف محسوسات کی جستجو کے بعد کسی نتیجہ پر پہونچنے سے۔

عام طور پر محسوسات کی دو قسمیں بتائی جاتی ہیں، ایک محسوسات خارجی، دوسرے محسوسات ذہنی۔ یعنی ایک وہ جو خارج میں موجود ہیں جیسے درخت، پتھر، پانی وغیرہ اور دوسرے وہ جن کا بظاہر وجود نہیں پایا جاتا، لیکن ہم اسے محسوس کرتے ہیں، جیسے گرمی، سردی وغیرہ مگر میرے نزدیک یہ تقسیم صحیح نہیں کیونکہ محسوسات جتنے بھی ہیں تمامتر خارجی ہیں اور جن کو "ذہنی" کہا جاتا ہے وہ بھی کسی نہ کسی واسطہ سے محسوسات خارجی ہی سے پیدا ہوتے ہیں، یقیناً گرمی سردی کوئی مادی محسوس چیز نہیں، لیکن جن اسباب کے تحت گرمی یا سردی محسوس کی جاتی ہے، وہ "خارجی" محسوسات سے باہر نہیں۔ بے شک محبت و نفرت کا احساس بالکل ذہن سے متعلق ہے لیکن کیا وہ چیز جن سے یہ جذبات متعلق ہیں خارج میں موجود نہیں؟ مادہ اور اعراض دو علیحدہ علیحدہ چیزیں بتائی جاتی ہیں، درانحالیکہ عرض کا وجود مادہ سے کہیں علیحدہ نہیں، پھول ہے تو رنگ بھی ہے، بو بھی ہے وہ نہیں تو یہ بھی نہیں۔

یقین کے کئی مراتب و مدارج ہیں۔ ہم دور سے دھواں اٹھتا ہوا دیکھتے ہیں اور یقین کر لیتے ہیں کہ وہاں آگ کا وجود ہے لیکن آگ کی نوعیت کیا ہے اس کی خبر نہیں ہوتی، ہم چل کر وہاں جاتے ہیں اور اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ کسی نے خس و خاشاک

جمع کرکے اس میں آگ لگا دی ہے۔ ہم وہاں سے واپس آتے ہیں، لوگ پوچھتے ہیں کہ آگ کیسی ہے؟ ہم بتا دیتے ہیں، وہ سن کر
ہوجاتے ہیں، لیکن کیا ان کا یہ اطمینان اس درجۂ یقین کو پہونچ سکتا ہے جو ہمیں حاصل ہے۔ کیا یہ ممکن نہ تھا کہ ہم کہدیتے کہ گ
لکڑی جلائی ہے اور وہ یقین کرلیتے۔

ہمیں ایک گھڑا مٹی کا نظر آتا ہے، اس کی تازگی دیکھ کر سمجھ لیتے ہیں کہ اس میں پانی ہے، قریب جاکر پانی کو دیکھتے ہیں تو ا
ہوجاتا ہے، لیکن جب گلاس میں پانی لے کر پی لیتے ہیں تو یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ وہ گرم ہے یا سرد۔

غور کیجئے کہ یقین کے ان تمام مدارج میں "مطالعۂ محسوسات" کو کتنا دخل ہے اگر خود اپنی سعی و کوشش سے کام
خود اپنی عقل و احساس کو ذریعہ بناکر کوئی علم حاصل ہو، تو وہ "یقین ذاتی" ہے جسے کوئی قوت متزلزل نہیں کرسکتی، لیکن
ہم نے صرف دوسروں کی زبانی سن کر کسی بات کو باور کرلیا ہے تو وہ محض "یقین روایتی" ہے جس میں ریب و تزلزل کا زیادہ ا
ہے اور تصدیق قلب کا بہت کم۔

تصدیق کی یہ منزل، سکون نفس کا یہ مرتبہ از خود حاصل ہونے والی چیز نہیں بلکہ پیدا ہوتا ہے محسوسات و موجودات کے مط
سے، پھر یہ مطالعہ جتنا غایر ہوگا اتنا ہی بلند ہوگا اور یہی وہ چیز ہے جس نے دنیا میں علوم و فنون کی بنیاد ڈالی اور انسان کے ا
کو تمام روئے گیتی پر قائم کرکے اسے خلافت الٰہی کی منزل سے روشناس کیا۔ آئیے ذرا مدارج خلافت پر بھی غور کریں۔

میں ایک وزنی گیند ہوا میں اچھالتا ہوں، وہ فوراً نیچے آجاتی ہے۔ پھر اچھالتا ہوں وہ بار بار زمین پر آکر گرتی ہے۔ میر
فیصلہ کرتا ہوں کہ بھاری چیز کبھی اوپر نہیں ٹھہر سکتی۔ دوسرا شخص اس پر زیادہ غور کرتا ہے اور وہ اس نتیجہ پر پہونچتا ہے کہ وزن
کوئی چیز نہیں ہے بلکہ نام ہے صرف کشش زمین کا۔ تیسرا ایک قدم اور آگے بڑھاتا ہے اور سوچتا ہے کہ زمین کی کشش کا م
کیونکر ہوسکتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ غبارہ اور ہوائی جہاز بناکر اس مقاومت میں کامیاب ہوجاتا ہے۔ آج دنیا کا تمام ہنگامہ
اسی مطالعہ پر قائم ہے اور اسی یقین کی سرزمین سے ارتقاء کے چشمے پھوٹے ہیں، ایک زمانہ وہ تھا کہ انسان کو خود اپنے ملک کی
خبر نہ تھی، آج وہ نہ صرف کرۂ ارض بلکہ فضا میں تیرنے والے کروروں اور اربوں میل دور کے کروں کا حال معلوم کرچکا ہے
یہ سب کرشمے ہیں یقین کے جو نتیجہ ہے علم کا۔

ایک شخص سوال کرتا ہے کہ اس تمام جدوجہد سے فایدہ؟ جبکہ انسان کو بہرحال فنا ہونا ہے۔ سوال ممکن ہے صحیح ہو لیکن ا
غلط ہے۔ انسان انفرادی حیثیت سے فانی ہے، لیکن اجتماعی حیثیت سے اس کو بقاء دوام حاصل ہے۔ انسان کی موجودہ صو
بدل سکتی ہے، اس کے عادات و اطوار میں تغیر ہوسکتا ہے، اس کے افراد یقیناً فنا ہوتے جائیں گے، لیکن انسان بہرحال باقی ر
[illegible]۔ انسان فطرت کی تخلیق کا مظہر اتم ہے اور اگر آفرینش کو فنا ہے تو انسان کو بھی ہے ورنہ نہیں
انفرادی نقطۂ نظر سے [illegible] مقتضائے فطرت کے خلاف ہے، قدرت کی مرضی کے منافی ہے۔

آپ سمندر کو دیکھئے، تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک لامتناہی سلسلہ ہے موجوں کا، دراںحالیکہ ہر موج اپنی جگہ اٹھ کر فنا ہوجاتی ہے
گویا سمندر کا وجود ان موجوں کے فنا ہونے سے ختم ہوجاتا ہے، جو موج اس لمحہ میں نمودار ہوکر فنا ہوئی ہے اسے پھر نہیں ابھرنا، لیکن کیا
سمندر کو کوئی نقصان پہونچتا ہے، بالکل یہی عالم انسانی کا ہے کہ اس کے افراد مٹتے جاتے ہیں لیکن وہ علیٰ حالہٖ اپنی جگہ قائم ہے اور
قائم رہے گا۔

دنیا کے مذہب کے اصول کچھ بھی ہوں، وہاں علم و یقین نام ہے اعتقاد کا اور اس کی تعلیم "کل شیئی حادث" ہر چیز فنا ہونے والی

بنیاد پر قایم ہوتی ہے۔ مذہب کے نزدیک انسان نہایت حقیر، حد درجہ بے بس و بے کس اور مجبور و لاچار چیز ہے، اس کی کوئی حرکت اس کا کوئی خیال اس کے اختیار میں نہیں، جو چاہتا ہے خدا کرتا ہے اور جو چاہے کرے گا۔ انسان کا کام صرف سر عجز جھکا دینا ہے، آنکھ بند کر کے، ہاتھ پاؤں ڈھیلے چھوڑ کر دوسری دنیا کے اس عمیق و تاریک غار کی طرف چلا جانا جس کا علم صرف اس قدر حاصل ہے "کچھ معلوم نہیں"۔

مذہب کہتا ہے کہ انسان دنیا میں صرف اس لئے آیا ہے کہ وہ عبادت کرے اور خدا کی پرستش میں رات دن مصروف رہے، جب اس سے پوچھئے کہ خدا کیا، اور اس کی پرستش کیوں؟ تو وہ کہتا ہے کہ خدا کی حقیقت پوشیدہ ہے کسی کی قدرت نہیں کہ اسکو سمجھ سکے، عبادت اس لئے کہ اس نے ایسا کرنے کا حکم دیا ہے، اس نے جس کا حال معلوم نہیں، الغرض مذہب کے تمام عقاید کا عنصر عظیم "عدم علم" ہے اور اسی نہ سمجھ سکنے، نہ جان سکنے کا نام وہاں یقین رکھا جاتا ہے۔

پھر اگر یہ "عدم علم" کوئی مستقل تعلیم ہوتی تو بھی ایک بات تھی، لیکن چونکہ انسان کی فطرت جستجو پسند ہے اور وہ اس وقت تک چین سے نہیں بیٹھتا جب تک یہ خلش دور نہ ہو، اس لئے مذہب اس پر بھی قایم نہ رہ سکا اور باوجود اس کے کہ وہ خود خدا کو نہیں سمجھ سکا تھا، لیکن لوگوں کو اس نے سمجھایا، باوصف اس کے کہ وہ دوسری دنیا سے بے خبر تھا، لیکن دوسروں کو اس سے آگاہ کیا اور اس شان سے اور اس اعتماد و یقین کے ساتھ کہ یہ سب کچھ گویا حقایق ثابتہ میں شامل ہے اور محسوسات ظاہری سے متعلق۔

چنانچہ وہی جس کی کنہ حقیقت کو وہ نہیں پا سکتا تھا دفعۃً خفا سے ظہور میں آ جاتا ہے اور اس انداز سے کہ وہ کرسی پر بیٹھا ہوا ہے چاروں طرف اس کے خدام (ملائکۂ مقربین) حضوری میں حاضر ہیں، وہ اپنے خاص خاص بندوں سے ہمکلام ہوتا ہے۔ جس سے خوش ہوتا ہے اس کو فردوس میں بھیج دیتا ہے، جس سے برہم ہوتا ہے اس کو آگ میں جھونک دیتا ہے، وہ سنتا ہے لیکن کان نہیں رکھتا وہ دیکھتا ہے مگر آنکھوں سے نہیں، وہ بولتا ہے مگر زبان سے نہیں، الغرض وہ دنیا ہی کے بادشاہوں کی طرح ایک جلیل القدر بادشاہ ہے اور اس پر کوئی حکمراں نہیں۔

وہ بے نیاز مطلق ہے، لیکن ہماری عبادتوں کی پروا ضرور کرتا ہے، وہ احتیاج سے بلند و ارفع ہے، لیکن ہمارے عجز و نیاز کی اس کو ضرورت ہے، وہ کسی چیز سے متاثر نہیں ہوتا لیکن نافرمانی سے اس کو غصہ یقیناً آتا ہے اور وہ بے انتہا رحم و کرم والا ہے، مگر گنہگار کو بغیر آگ میں جھونکے نہیں مانتا۔

وہ موجود ہے لیکن زمان و مکان سے بے نیاز، وہ ہر جگہ ہے، قدیم ہے، لیکن لمحہ فنا ہو جاتا ہے اور وہ نہیں، وہ عادل ہے، لیکن عدل کا پابند نہیں، جس کو چاہے بخش دے اور جسے چاہے سزا دے ۔۔۔ علم کہتا ہے کہ یہ اجتماع انسداد کیسا ۔۔۔ مذہب کہتا ہے: خدا کی مرضی ۔۔۔ علم کہتا ہے کہ یہ تمام باتیں کیونکر معلوم ہوئیں ۔۔۔ مذہب کہتا ہے، خدا کے برگزیدہ بندوں کے کہنے سے علم کہتا ہے کہ اس کی برگزیدگی کا علم کیونکر ہوا ۔۔۔ جواب ملتا ہے کہ انھیں کے قول سے ۔۔۔ علم سوال کرتا ہے کہ کیا انسان بغیر تحقیق کئے ہوئے محض دوسروں کے کہنے پر اپنے نفس کو مطمئن کر سکتا ہے ۔۔۔ جواب دیا جاتا ہے "کیوں نہیں" ۔۔۔ علم پوچھتا ہے کہ کیا یقین اسی کا نام ہے ۔۔۔ مذہب کہتا ہے "بے شک"۔

مذہب کی تعلیم ہے کہ یہ دنیا جس میں انسان زندگی بسر کرتا ہے یعنی محسوسات کی یہ ٹھوس دنیا بالکل عارضی چیز ہے اور محض ایک پرتو ہے اس دوسری دنیا کا جو ہمیشہ قایم رہنے والی چیز ہے ۔۔۔ مگر وہ دوسری دنیا کیسی ہے؟ اس میں بہشت ہے، دوزخ ہے دیدار خداوندی ہے یا اس سے مہجوری۔ باغ و راغ ہیں، حور و قصور ہیں، فواکہ و اثمار ہیں، دودھ اور شہد کی نہریں ہیں، کوئی فکر

ہر وقت آزادی سے کھاؤ پیو اور وہ سب کچھ کرو جس سے اس دنیا میں باز رکھا جاتا ہے، یا پھر دہکتی ہوئی آگ کے غار ہیں، اژدہے ہیں، بچھو ہیں، خون و پیپ ہے، چیخ ہے، کراہ ہے۔ پوچھئے:۔

کیا وہاں رقص و سرود بھی ہے ——— کیوں نہیں، درختوں پر چڑیاں چہچہاتی ہوں گی۔

کیا وہاں موٹر، ہوائی جہاز، ریل بھی ہے ——— بے شک ہے، انسان نے کسی جگہ پہونچنے کا خیال کیا اور فوراً پہونچ گیا، یعنی

"آنکھ کی بند ہوا کوچۂ جاناں پیدا"

کیا وہاں "زہرۂ صبح و جام بلور" بھی میسر ہے ——— اس کا کیا ذکر کیونکہ وہاں تو ہر وقت صبح صادق ہی رہے گی اور جام بلور کیا معنی، وہاں تو دنیا کے قیمتی سے قیمتی جواہر سنگریزوں کی طرح بکھرے ہوئے نظر آئیں گے ——— بالکل درست لیکن پوچھئے کیا انسان کو کسی شے کے حصول کے لئے جدوجہد کرنا پڑے گی، کیا یہ دھڑکا لگا رہے گا کہ ممکن ہے فلاں چیز ہم کو نہ ملے یا ملنے کے بعد ہاتھ سے نکل جائے ——— اس کا جواب نفی ہی میں ملے گا ——— پھر تماشہ یہ ہے کہ فطرت انسانی تو بدستور اس دنیا میں بھی یہی رہے گی، لیکن لذت و الم کا مفہوم بالکل بدل جائے گا۔ گویا ان کا وجود احساس انسانی اور اس کی فطرت سے علیٰحدہ قایم ہے۔

اب ذرا گہرائی کی طرف جائیے اور غور کیجئے کہ مرنے کے بعد انسان کا ایک زمانۂ غیر معلوم تک عالم برزخ میں رہنا اور پھر بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز "پل صراط" پر چل کر دوزخ یا جنت تک پہونچ جانا کیا غایت رکھتا ہے، کہا جاتا ہے کہ مصلحتِ خداوندی ہر جگہ اور ہر بات میں کارفرما ہے۔ لیکن موت کے بعد انسان کا تمام سخت و صعب مراحل سے گزر کر عذاب یا ثواب کی دائمی زندگی بسر کرنا کس نتیجہ کے لئے ہے، بہشت و دوزخ سے کسی کو لوٹ کر پھر دنیا میں جانا نہیں کہ وہاں کے لوگوں کو ان کے حالات معلوم کر کے تخویف یا ترغیب ہو۔ پھر خدا کی اس میں کیا مصلحت ہوسکتی ہے کہ وہ انسان کو زندگی دوام عطا کر کے بقا میں اپنا شریک تو بنا لیتا ہے لیکن دنیا والوں کے لئے مایۂ عبرت و بصیرت بنانے کے لئے طیار نہیں۔

صدیاں گزر گئیں کہ مذہب کی یہ تعلیمات بدستور اسی طرح دنیا میں کارفرما ہیں .... یہاں تک کہ علم نے بڑھ کر اس کو چیلنج دیا، ظاہر ہے کہ مشاہدات کا جواب قیاسات سے اور "یقینیات" کا مقابلہ "ممکنات" سے نہیں ہوسکتا تھا، اس لئے ایک گروہ ایسا پیدا ہوا جس نے عقاید مذہب کے ظاہری معنی سے عدول کر کے ایک باطنی مفہوم پیش کیا اور بتایا کہ یہ صرف تشبیہات و استعارات ہیں، لوگوں کو متاثر کرنے کے لئے خطیبانہ انداز بیان ہے، لیکن افسوس ہے کہ وہ مراسم و شعائر میں کوئی تبدیلی نہ پیدا کرسکا اور اس جواب کی حقیقت جان چھڑانے سے زیادہ اور کچھ نہ رہی، علم کو اتنی فرصت کہاں تھی کہ وہ پیچھے مڑ کر دیکھتا، سیلاب کی طرح اٹھا اور درمیان کے تمام چٹانوں کو کاٹتا ہوا چلا گیا۔ جن چیزوں کو ساتھ دینا تھا وہ ساتھ چلی گئیں، جن کو یہ منظور نہ تھا وہ اپنے منتشر اجزاء لئے ہوئے پیچھے رہ گئیں اور مذاہب عالم کا یہی حشر ہوا۔

مگر دنیا کے تمام مذاہب میں ایک مذہب ایسا تھا جو اس طوفان کا ساتھ دے سکتا تھا، علم کے اس سیلاب کا شناور بن سکتا تھا، لیکن اسی کو دنیا فراموش کر چکی ہے، خود اس کے ماننے والے اس کی حقیقت سے بے خبر ہیں اور اگر انھیں کوئی یہ بھولا ہوا سبق یاد دلاتا ہے تو اُسے باغی سمجھ کر نکال دیتے ہیں ——— اس مذہب نے کبھی اس بات کی تلقین نہیں کی کہ تم بغیر سمجھے ہوئے لغو اعتقادات کا اتباع کرو بلکہ اس نے ہمیشہ اسی بات پر زور دیا کہ اپنی فکر و کوشش سے کام لو، غور و تدبر کرو،

کائنات کا مطالعہ کرکے حقایق اشیاء کا علم حاصل کرو، دُنیا میں ہمیشہ آگے قدم بڑھاؤ اور ترقی کی اس چوٹی تک پہونچ جاؤ جہاں سے نیابت خداوندی کا اعلان کیا جا سکتا ہے' اس نے یہ بھی بتایا کہ نیابت خداوندی کیا ہے، وہ انسان کی انتہائی کامیاب تمناؤں کی بہشت ہے، استعلاء و ترقی کی سکون بخش جنت ہے' کامرانیوں کی سلسبیل ہے' مسرتوں کی جوئبار ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھا دیا کہ اگر انسان نے یہ سب کچھ حاصل کرنے کی کوشش نہ کی، تو ذلت و نکبت کی آگ ہے' پستی و خسران کے دل جلا دینے والے شعلے ہیں اور پامالی کی وہ تکلیفیں ہیں کہ سانپوں کی پھنکار اور بچھو کے نیش بھی کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔

مگر ہے کوئی آج، جو صرف اس تعلیم کو اساس مذہب بتائے، اور ہے کسی میں ہمت جو پوست کو علٰحدہ کرکے مغز پیش کرے، علم اپنا "یقین" کا پرچم لئے ہوئے آگے بڑھتا جا رہا ہے' کائنات کو فتح کرکے بہشتوں اور جنتوں کو اپنے لئے مخصوص کرتا جا رہا ہے' نعایم و لذائذ کو سمیٹ سمیٹ کر دامن مراد بھر رہا ہے۔ لیکن مذہب بدستور اپنے ممکنات کے اوہام میں مبتلا ہے، قیاسات کی دلدل میں گرفتار ہے اس نے منھ پشت کی طرف کر لیا ہے اور کہ رہا ہے منزل ادھر ہے۔ وہ سکون کا طلبگار ہے وہ سکون جس میں موت کی سی غفلت ہو، پتھروں کا سا جمود ہو، وہ کہتا ہے کہ اس دُنیا کی پامالی دوسری دُنیا کا عروج ہے' یہاں کی ذلت وہاں کی عزت ہے' حالانکہ بتانے والے نے صاف صاف بتا دیا تھا کہ "ہل یہلک الا القوم الفاسقون" سے اسی دُنیا کی ہلاکت مراد ہے اور فاسق وہی ہے جس نے اسی آب و گل کی دُنیا میں جد و جہد ترک کر دی۔

یہاں وہاں سے

...ت حافظہ کے معجزے

دو سو سال اس طرف کی بات ہے کہ ایک برہمن گنگا میں نہا رہا تھا اور کنارے پر دو انگریز کسی بات پر جھگڑ رہے تھے، یہ جھگڑا بعد کو ہاتا پائی میں تبدیل ہوگیا اور نوبت مقدمہ بازی تک پہونچی۔ ...نے اس برہمن کو بطور گواہ کے پیش کیا تاکہ وہ بیان کر سکے کہ لڑائی کی ابتدا کیونکر ہوئی اور زیادتی کس نے کی۔ اس برہمن نے عدالت گاہ ... نہ صرف یہ کیا کہ لڑائی کی پوری نوعیت بیان کردی، بلکہ اسی کے ساتھ ان دونوں نے جو جو باتیں کی تھیں وہ بھی لفظاً بہ لفظاً دہرادیں ...انکہ وہ انگریزی زبان سے بالکل ناواقف تھا۔

تاریخ میں اس قسم کے حافظہ رکھنے والوں کی مثالیں اور بھی ملتی ہیں۔ اسی زمانہ میں ایک شخص پنڈت بینشور ہر پالکر نامی نے سنسکرت ... ۱۰۸ مصرعے جن کو اس نے بارہ سال کی عمر میں سنا تھا ایک موقع پر ... سب دہرادئے۔

بعض لوگوں میں خصوصیت کے ساتھ نام یاد رکھنے کی قوت حافظہ بڑی تیز ہوتی ہے، چنانچہ جولیس سیزر کو اپنے ہزاروں سپاہیوں ...نام یاد تھے اور امریکہ کے ایک ماہر نباتات آسا گرے کو ۲۵ ہزار پودوں کے نام یاد تھے، لیکن یہ قوت حافظہ کبھی کبھی مصیبت بھی ہوجاتی ... چنانچہ لیتھونیا کا ایک پادری اسی مصیبت میں مبتلا تھا، اس نے دو ہزار کتابوں کا مطالعہ کیا تھا اور ان کا ایک ایک لفظ ہر وقت اس کے ...ن کے سامنے رہتا تھا، یہاں تک کہ وہ بہت سی ان باتوں کو بھی نہیں بھلا سکتا تھا جن کو وہ بھلا دینا چاہتا تھا اور سخت پریشان ...تا تھا۔

رچارڈ پورسن، لندن انسٹی ٹیوٹ لائبریرین، یونانی زبان کی تمام کتابوں کے صفحے کے صفحے زبانی سنا دیتا تھا۔ لیون گمیٹا، فرانسیسی ...مندان کو وکٹر ہیوگو کی تمام تصانیف حفظ تھیں، اور میکالے نے ایک کتاب صرف اپنے حافظہ کی مدد سے تصنیف کردی۔

لارڈ میکالے کی قوت حافظہ کا یہ عالم تھا کہ ... متعدد کتابیں لکھ ڈالیں، آسکر وائلڈ کی طرح پورا ...ہ کا صفحہ ایک نگاہ میں ذہن ... کتاب ... پورا باب یاد کرلیتا تھا، چنانچہ اس نے ...ی کی پیراڈائز لاسٹ صرف ایک رات میں حفظ کرلی تھی۔

شمالی بہار میں صرف متھلا ہی ایک ایسا مقام تھا جہاں ... تعلیم حاصل کرنے طلبہ آیا کرتے تھے، لیکن یہاں کا طریق ...م سب سے علحدہ تھا، یہاں طالب علم نہ کوئی ... کتاب نہ کوئی کاغذ جس پر وہ کچھ لکھ سکے، یہاں تعلیم صرف زبانی ہوتی تھی اور ...کو دماغ میں محفوظ رکھنا پڑتا تھا۔۔۔ ساڑھے چار سو سال ... گزرا یہاں ایک لڑکا بندیپ کو تعلیم کے لئے آیا اور جب وہ ...ں سے فارغ ہوکر نکلا تو اسے ایک ایک لفظ یاد تھا، چنانچہ وہ سب باتیں ضبط تحریر میں لے آیا اور اپنے وطن میں فلسفہ نیائے ...تعلیم کا مدرسہ جاری کردیا جو بعد کو بہت مشہور ہوگیا۔

نپولین بوناپارٹ ایک ہی وقت میں اپنے ... کو ... علحدہ علحدہ لکھوا سکتا تھا لیکن امریکہ کے ایک شطرنج باز ...ہیلسن پلسبری کی قوت حافظہ کا یہ عالم تھا کہ ایک ہی وقت میں آنکھوں پر پٹی باندھ کر بیس آدمیوں سے شطرنج کھیل سکتا تھا اور بیسوں ...ط کا نقشہ اس کے ذہن میں محفوظ رہتا تھا۔

بعض لوگوں میں اعداد و شمار اور حساب کی سوجھ بوجھ غیر معمولی ہوتی ہے۔ تھام فولر ایک حبشی غلام تھا اور بالکل ان پڑھ لیکن حساب کے لئے اس کا دماغ اس قدر موزوں تھا کہ ایک بار اس سے پوچھا گیا کہ ۷ سال ۱۷ دن اور بارہ گھنٹوں میں کتنے سکنڈ ہوتے ہیں تو اس نے ڈیڑھ منٹ میں اس کا جواب دیدیا۔ اسی طرح ایک جاہل امریکی زیرا کولبرن تھا جس نے اپنی عمر کے آٹھویں سال میں صرف ذہن سے کام لے کر فوراً بتا دیا کہ ۸ کو اگر ۱۶ سے ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب یہ ہوگا۔ ایک انگریز جیدیکیا بکسٹن حساب سے بالکل ناواقف تھا لیکن حساب کے لئے اس کا دماغ اس قدر موزوں تھا کہ جب وہ کسی کھیت سے گزرتا تو اس کا رقبہ فوراً انچوں میں نکال لیتا تھا اور جب وہ کسی کی تقریر سنتا تھا تو اخیر میں بتا دیتا تھا کہ مقرر نے کتنے الفاظ استعمال کئے۔

اس کے ایک صدی بعد ہمبرگ میں شخص جان مارٹن پیدا ہوا جس نے سو ہندسوں کے ایک عدد کا Square root محض دماغ سے کام لے کر ایک گھنٹہ کے اندر بتا دیا۔ دو سو ہندسوں کے عدد کو اس عدد سے صرف نو گھنٹہ میں ضرب دے کر حاصل ضرب بنا دیتا تھا۔

ہندوستان کے سومیش چندر باسو جب ۱۹۲۲ء اور ۱۹۲۳ء میں امریکہ و یورپ گئے تو انھوں نے ریاضی کی مہارت کا ثبوت مختلف طریقوں سے دیا، چنانچہ انھوں نے ۱۰۰ ہندسوں کے ایک عدد کو اسی سے ضرب دے کر صرف ۵۲ سکنڈ میں حاصل ضرب بتا دیا۔

فنِ تجمیل و آرائش

کہا جاتا ہے کہ فن تجمیل و آرائش زمانۂ حال کی چیز ہے اور غازہ، سرخی، پوڈر وغیرہ کا استعمال جس غرض سے کیا جاتا ہے وہ اس سے قبل عہد قدیم میں پیش نظر نہ تھا۔ لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ زیبائش و آرائش کے لئے عطریات، خوشبودار تیل، غازہ، بٹنے وغیرہ کا استعمال عہد قدیم کی تمام قوموں میں رائج تھا اور اس کی ابتدا بھی مراسم مذہبی سے ہوئی تھی چنانچہ مندروں اور عبادت گاہوں میں لوبان و بخور سلگانا اور عبادت کے وقت نہا دھو کر چہرہ و پیشانی پر صندل وغیرہ خوشبو کی چیزیں لگانا بتوں پر خوشبودار تیل چھڑکنا اب بھی مختلف مذاہب و اقوام میں رائج ہے۔ چین و جاپان، مصر، ایران، ہندوستان اور یورپ کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اب سے ۶ ہزار سال قبل یعنی مسیح کی پیدائش سے ۴ ہزار سال پہلے ان ممالک میں فن تجمیل و آرائش کا وجود پایا جاتا تھا۔

لیپزگ میں ایک نہایت قدیم پیپرس تحریر میں (جو ۱۵۰۰ سال قبل مسیح کا ہے) وہ نسخہ تحریر ہے جسے ملکۂ مصر ستیس اپنے بالوں کی خوبصورتی کے لئے استعمال کرتی تھی، اور اس کا بیٹا شاہ تیتا اپنے بالوں کو مہندی سے رنگا کرتا تھا۔

اسی طرح امریکہ میں ایک اور مشہور پیپرس تحریر پائی جاتی ہے جس میں اعادۂ شباب اور جلد کو نرم و خوبصورت رکھنے کے لئے دوا اور دعا دونوں درج ہیں۔

قدیم مصریوں میں بالوں کی آرائش اور ان میں گھونگھر ڈالنے کا رواج عورتوں، مردوں دونوں میں بکثرت پایا جاتا تھا۔ بالوں میں گھونگھر پیدا کرنے کا طریقہ یہ تھا کہ بالوں کی لٹوں کو چھوٹی چھوٹی تیلیوں میں بل دے کر لپیٹ لیتے تھے اور پھر اس پر مٹی لگا کر دھوپ میں خشک کر لیتے تھے۔ اس سے گھونگھر بالوں کے رنگ بھی مختلف قسم کے Shades اختیار کر لیتا تھا اور گھونگھر بھی پختہ ہو جاتے تھے۔

بال کاٹنے اور سنوارنے کے طریقے بھی عہد قدیم میں رائج تھے۔ مردوں کے بال کاٹنے کے لئے بال بردوں کی دوکانیں تھیں، اور عورتوں کے بال سنوارنے کے لئے عورتیں ہوا کرتی تھیں۔ یہ تمام باتیں مصریوں سے اہل اسیریا و بابل اور عبرانیوں و یونانیوں تک پہنچیں۔ روما و یونان میں اس فن کی ابتدا بقراط سے ہوتی ہے (جو ساڑھے چار سو سال قبل مسیح پایا جاتا تھا) یونانیوں نے اس فن میں کافی ترقی کی۔

مالش یا مساج کا رواج یونان میں بقراط سے قبل پایا جاتا تھا، لیکن چین میں اس سے بھی دو ہزار سال قبل اس کا پتہ چلتا ہے۔ جاپانیوں اور ہندوؤں میں بھی مالش کا طریقہ رائج تھا۔ ارسطو کے ایک شاگرد نے عطریات پر ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا۔ حماموں کا رواج بھی اسی سلسلہ کی چیز ہے۔ روما میں پبلک حمام بہ کثرت پائے جاتے تھے۔ یہ بھاپ سے گرم کئے جاتے تھے اور لوگ یہاں آکر غسل کرتے تھے اور مالش کراتے تھے۔ گھروں میں عورتوں کے لئے عطر و تیل کے قسم کی بہت سی چیزیں موجود رہتی تھیں اور اس کام کے لئے مشاطائیں نوکر رکھی جاتی تھیں۔ مصر میں ملکۂ قلوپطرہ اس فن کی بڑی ماہر تھی اور اس کے ایجاد کئے ہوئے طریقے اور نسخے بعد کو بہت مقبول ہوئے۔ ملکۂ فاسٹینا کے متعلق مشہور ہے کہ اس کے بالوں میں ۷۰۰ جوڑے بنائے جاتے تھے۔ روم کی خواتین میں بالوں کو رنگنے کا بھی رواج پایا جاتا تھا۔

رسم مصافحہ کے خطرات

آج کل خیر مقدم اور رخصت کے وقت مصافحہ کرنا یا ہاتھ ملانا تمدن کا ضروری جزو ہے، اور یہ اس قدر معمولی بات ہے کہ اس میں بظاہر کوئی خطرہ کی بات نظر نہیں آتی، لیکن دنیا کے بڑے بڑے لوگوں کے لئے جن کو ہزاروں آدمیوں سے مصافحہ کرنا پڑتا ہے، یہ رسم خطرہ و تکلیف سے خالی نہیں۔

ایک بار لنکا کے ہائی کمشنر متعینہ لندن کی بیوی کو ایک دعوت میں ۵۰۰ مہمانوں سے مصافحہ کرنا پڑا تو اس کی کلائی میں سخت موچ آگئی اور اسے ہفتوں اسپتال میں رہنا پڑا۔ اسی لئے بعض لوگ پورے ہاتھ کا مصافحہ نہیں کرتے بلکہ صرف دو تین انگلیوں سے کام لیتے ہیں، چنانچہ ڈیوک آف اڈنبرگ کبھی تقریبات میں پورا ہاتھ کھول کر مصافحہ نہیں کرتے۔

ملکہ الزبتھ نے بھی عرصہ سے ہاتھ میں ہاتھ ملا کر جھٹکا دینے کے طریق مصافحہ کو ترک کر دیا ہے ——— جب وہ کناڈا گئیں تو ان کو ہزاروں آدمیوں سے ہاتھ ملانا پڑا اور ظاہر ہے کہ ان کا ہاتھ ہزاروں کے جھٹکے برداشت نہیں کر سکتا تھا اس لئے انھوں نے کو صرف دو انگلیاں چھو لینے کی اجازت دی۔

۱۹۲۵ء میں امریکہ کے صدر ہوور کو وائٹ ہاؤس کی ایک تقریب میں ۱۷۰۰ مہمانوں سے مصافحہ کرنا پڑا تو ان کی کلائی کو اتنا صدمہ پہونچا کہ دوسرے دن وہ کاغذات پر دستخط نہ کر سکے۔

پریسیڈنٹ ٹرومین بہت ہوشیار آدمی تھے۔ وہ بیک وقت سات سات ہزار آدمیوں سے مصافحہ کرنے کے بعد بھی اپنا ہاتھ سلامت لے آتے تھے۔

پریسیڈنٹ کلولینڈ کی بیوی کا داہنا ہاتھ کثرت مصافحہ سے بہ نسبت بائیں ہاتھ کے زیادہ لمبا ہوگیا تو اس نے یہ فرق دور کرنے کے لئے وائلن بجانے کی مشق شروع کی۔

جنگ سے قبل جزیرۂ تاہیٹی میں ایک سوسائٹی اسی لئے قایم کی گئی کہ وہ رسم مصافحہ کو منسوخ کر دے، کیونکہ ڈاکٹروں کی رائے یہ تھی کہ ہاتھ ملانے سے ایک آدمی کے جراثیم دوسرے کے ہاتھ میں بہ آسانی منتقل ہو جاتے ہیں اور مختلف امراض پیدا کرنے کا باعث ہوتے ہیں۔

(سید شفقت کاظمی)

اُس آگ میں کب سے جل رہا ہوں — جس آگ نے گھر کے گھر جلائے
اتنا ہی ہوا ہے بعد محسوس — جتنا بھی ترے قریب آئے
کہنا ہی نہ تھی وہ بات اُن سے — جس بات کو وہ سمجھ نہ پائے
آئی ہیں چمن میں جب بہاریں — بچھڑے ہوئے دوست یاد آئے
ہم دل سے اُنھیں تو کیا بھلاتے — خود وہ بھی ہمیں بھلا نہ پائے

جن سے نہ ہوا نباہ شفقت
اکثر وہی لوگ یاد آئے

(شارق، ام۔ اے)

یوں تو برہم رہے ہم سے وہ عمر بھر — دل کی ہر بات اُن سے مگر ہو گئی
اس طرح اب کے لوٹا کسی نے ہمیں — ساری دُنیا کو اس کی خبر ہو گئی
شکریہ اے نگاہِ تغافل اثر — اہلِ غم کی تو یوں بھی بسر ہو گئی
لب پہ جس وقت بھی نام آیا ترا — دل دھڑکنے لگا آنکھ تر ہو گئی

تیرگی ہے وہی ظلمتیں ہیں وہی
لوگ کہتے ہیں شارق سحر ہو گئی

کسی کا گھر جلے ہوتا ہے یہ ہمیں محسوس — چمن میں جیسے ہمارا ہی آشیاں نہ رہا
خزاں تو مانا خزاں تھی مگر یہ کیا شارق — کہ اب بہار کا موسم بھی گل فشاں نہ رہا

(رامیش بہادر، فگار اُناوی)

وہ جبر کیا تھا جو ہم اختیار کر نہ سکے — بس ایک ترکِ تمنائے یار کر نہ سکے
خزاں تھی صحنِ چمن میں تو ڈھونڈتے تھے بہار — بہار آئی تو قدرِ بہار کر نہ سکے

ہزار ضبطِ غمِ دل کے باوجود فگار
علاجِ گریۂ بے اختیار کر نہ سکے

خوشی کی تقریب
کو
اور خوشگوار بنائیے
نیک خواہشات بھیجنی ہوں یا مبارک باد کے پیغام — تہنیتی تار (گریٹنگز ٹیلی گرام) سے بھیجئے۔
مبارک باد کے تار باتصویر فارم پر اور دلکش و خوب صورت لفافے میں پہنچائے جاتے ہیں۔
مختلف ذاتی اور سماجی تقریبات کے لئے بہت سے موزوں جملوں کی ایک فہرست موجود ہے۔ اس میں سے آپ اپنی پسند کا جملہ منتخب کر سکتے ہیں۔
مبارک باد کے عام تار کی کم سے کم فیس ۵۰ نئے پیسے ہے۔ ہر اضافی لفظ کے لئے ۳ نئے پیسے مزید ادا کرنے پڑتے ہیں۔
مبارک باد
گریٹنگز
یا
ڈی لکس تار
سے بھیجئے
ڈی لکس سروس
اگر آپ اپنے تار میں زیادہ اثر اور خوبصورتی پیدا کرنے کے خواہش مند ہیں تو ڈی لکس سروس سے استفادہ کیجیے تار میں آپ جو چاہیں سو لکھیں مگر ہدایات کے خاص کالم میں لفظ ڈی لکس ضرور لکھیے۔ آپ کا پیغام ایک خاص تہنیتی فارم پر پہنچایا جائے گا۔ اس کے لئے تار کی عام فیس کے علاوہ آپ کو صرف ۱۲ نئے پیسے ادا کرنے ہوں گے۔

مطبوعات موصولہ

مروجہ معاشیات اور اسلام جناب چودھری محمد اسماعیل کی تصنیف ہے - جس میں سود کے مسئلہ پر اسلامی نقطۂ نظر کو نہایت وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے - فاضل مصنف نے اس کتاب میں تمام ان ذیلی مباحث کو بھی لے لیا ہے، جو اقتصادیات و معاشیات کے سلسلہ میں سامنے آتے ہیں اور کسی نہ کسی پہلو سے وہ ربوا یا سود کی منزل تک پہونچ جاتے ہیں، انھوں نے قرآن و حدیث سے بھی استفادہ کیا ہے - اور آخر کار وہ اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ عہدِ حاضر کا معاشی نظام، اسلام کے معاشی نظام سے فروتر ہے - مولف نے کتاب کی تالیف میں کافی محنت صرف کی ہے اور اس مسئلہ کے سمجھنے میں اس سے کافی مدد مل سکتی ہے -

قیمت عہ - ملنے کا پتہ :- چودھری محمد اسماعیل 1/169 تیلی محلہ - مری روڈ - راولپنڈی -

اسلامی نظم و نسق ترجمہ ہے بدرالدین ابن جماعہ قاضی القضاۃ مصر و شام کے ایک عربی رسالہ کا، جو اب سے تقریباً ۷۰۰ سال قبل لکھا گیا تھا - اس کتاب میں فاضل مصنف نے سیاسیات اسلامی کے اس حصہ سے زیادہ بحث کی ہے جس کا تعلق جہاد و تنظیم عسکریت سے ہے اور اس سلسلہ میں مال غنیمت اور ذمیوں کے موقف کو بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے -

اس کے مترجم جناب ابو یوسف حکیم سید عبدالباقی شطاری ہیں - ترجمہ صاف و شگفتہ ہے گو زبان و بیان کی غلطیوں سے پاک نہیں -

یہ کتاب اسلامی پبلشنگ ایجنسی حیدر آباد سے مل سکتی ہے -

دھڑکنیں مجموعہ ہے جناب ذکی کاکوروی کی نظموں کا، جسے خود انھوں نے شائع کیا ہے، اس کی سب سے پہلی خصوصیت جو مجھے پسند آئی یہ ہے کہ اس میں نہ کسی کا مقدمہ شامل ہے اور نہ کسی کا تعارف یا پیش لفظ - خود انھوں نے البتہ ابتدا میں اپنے "اسباب شاعری" پر تفصیلی گفتگو کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف شاعر بلکہ عاشق بھی پیدا ہوئے ہیں - عشق و جوانی کا امتزاج کوئی نئی بات نہیں، لیکن جب اس میں شاعری بھی شامل ہو جائے تو اس کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے کیونکہ "حدیثِ دل" کا "حدیثِ دیگراں" بن جانا معمولی بات نہیں -

جناب ذکی کے کلام سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ محض "حسن پرست" نہیں بلکہ "زن پرست" بھی ہیں اور یہ بات "فالِ نیک" ہو یا نہ ہو لیکن قابلِ رشک ضرور ہے - اس مجموعہ میں بعض نظمیں ایسی بھی ہیں جن کا تعلق ان کے "مطالعۂ عام" سے ہے لیکن وہ کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتیں -

یہ مجموعہ شاعرانہ تصورات و قلبی تاثرات کے لحاظ سے ایک سچا اعترافِ محبت ہے جس پر فنی نقطۂ نگاہ سے غور کرنا کچھ مناسب نہیں معلوم ہوتا، خاصکر اس صورت میں کہ شاعر ہنوز نوعمر ہے اور اس کے مستقبل کے امید افزا نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں - یہ مجموعہ عہ میں

جناب ذکی کاکوروی سے ۸۴ وکٹوریہ اسٹریٹ کے پتہ پر مل سکتا ہے۔

دربارِ اکبری مولوی محمد حسین آزاد کی بہت مشہور کتاب ہے جو نایاب ہو چکی تھی۔ اب مکتبۂ کلیاں۔ لکھنؤ نے اسے دوبارہ شایع کیا ہے۔ یہ کتاب تاریخ و انشا دونوں حیثیتوں سے خاص اہمیت رکھتی ہے، ہر چند اس کتاب کا ماخذ زیادہ تر بدایونی ہے لیکن آزاد نے جا بجا اس کے بیانات پر انتقادی نوٹ بھی دیدیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کی ترتیب کے وقت تاریخ کی دوسری کتابیں بھی ان کے سامنے تھیں۔

دربارِ اکبری، اُردو کی بالکل پہلی کتاب ہے جس میں اکبر کی زندگی اور اس کے دربار کے حالات اس قدر تفصیل کے ساتھ درج ہوں۔

یہ کتاب ۴۴۹ صفحات کو محیط ہے اور بارہ روپیہ میں مکتبۂ کلیاں لکھنؤ سے مل سکتی ہے۔

ماسٹر رام چندر دہلی کالج کا وہ زمانہ جب منشی ذکاء اللہ اور امام بخش صہبائی اس سے وابستہ تھے، بڑا اہم تاریخی زمانہ ہے۔ اسی زمانہ کی یادگار ماسٹر رام چندر بھی ہیں جو اس کالج میں سائنس اور ریاضی کے استاد تھے۔ لیکن افسوس ہے کہ اس عہد کے تذکرہ نگاروں نے ماسٹر رام چندر کی ادبی خدمات کو نظر انداز کیا۔ حالانکہ وہ صرف ریاضی ہی کے ماہر نہ تھے بلکہ اُردو کے اولین انشا پردازوں میں تھے جنھوں نے سرسید سے پہلے اُردو میں ۱۸۴۵ء میں مضامین لکھنے کی بنیاد ڈالی۔

ڈاکٹر سید جعفر لکچرر نظام کالج حیدرآباد کی یہ کتاب انھیں کے تذکرہ سے متعلق ہے اور فاضل مصنفہ نے جس کاوش و محنت سے ان کے حالات و مقالات فراہم کئے ہیں وہ حد درجہ لائق تحسین ہے۔

یہ کتاب ٹائپ میں نہایت نفیس کاغذ پر شایع کی گئی ہے اور ابوالکلام آزاد ریسرچ انسٹی ٹیوٹ خیریت آباد، حیدرآباد دکن سے مل سکتی ہے۔ قیمت ﷼

ریاست میسور میں اُردو نام ہے رسالہ کا جو مہارانی کالج میسور سے شایع ہوتا ہے، زیر تبصرہ رسالہ اس کا پہلا شمارہ ہے جو دو حصوں میں منقسم ہے، اس کو ڈاکٹر آمنہ خاتون اور پروفیسر محمد جان نے مرتب کیا ہے۔

اس رسالہ کا اصل مقصد قدیم نادر مخطوطات کی اشاعت ہے، چنانچہ اس شمارہ میں تین مخطوطے ہیں "شہادت جنگ سلطانی" "مفرح القلوب" اور رسالۂ احکام النکاح۔ اول الذکر ایک مثنوی ہے غوثی کی جس میں ٹیپو سلطان کے وقایع جنگ نظم کئے گئے ہیں "مفرحِ القلوب" عزت کی غزلوں کا مجموعہ ہے۔ "احکام النکاح" ٹیپو کا فرمان ہے مراسم نکاح کے متعلق۔

اس کے بعد دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں اساتذۂ جامعۂ میسور کے مضامین ہیں اور دوسرے حصہ میں طالبات کے۔ پہلے حصہ کے متعدد مضامین تذکرہ و تاریخ و قدیم مخطوطات سے تعلق رکھتے ہیں اور دوسرے حصہ میں ادبی مطالعہ و تحقیق کے اچھے اچھے مضامین نظر آتے ہیں۔ صفحات ۳۰۰۔ قیمت عنے ر۔

اندیشۂ شہر مجموعہ ہے جناب احمد جمال پاشا، اڈیٹر اودھ پنچ کے مزاحیہ مقالوں کا۔ ظرافت اور ظریفانہ ذوق ادب دونوں میں ایک دوسرے سے علیحدہ باتیں ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص طبعاً ظریف ہو لیکن ادب سے اسے لگاؤ نہ ہو، یا یہ کہ ادبی حیثیت سے ایک شخص ظریف ہو لیکن طبعاً ایسا نہ ہو۔ اس لئے صحیح معنی میں انشاء کی ظرافت اسی کے یہاں پائی جاتی ہے جس میں یہ دونوں پائی جائیں۔ جمال پاشا میں ہم کو ان دونوں باتوں کا اجتماع نظر آتا ہے، یعنی وہ خود بھی ہمیشہ خوش رہتے ہیں اور دوسروں کو

بھی اپنی باتوں سے خوش رکھنا چاہتے ہیں۔

اس مجموعہ کا ہر مضمون اپنی جگہ دل خوش کن ہے، لیکن چند "حسینوں کے خطوط"، جو مزاح و انتقاد کا بڑا اچھا امتزاج ہیں خصوصیت کے ساتھ بہت دلچسپ ہیں۔

ضخامت ۲۰۰ صفحات ۔ قیمت چار روپیہ ۔ ملنے کا پتہ :۔ دفتر اودھ پنچ، امین آباد ۔ لکھنؤ

مضامین شرر مجموعہ ہے مولانا شرر مرحوم کے چند تاریخی مضامین کا جو بہت پہلے لاہور سے شایع ہوا تھا اور اب نایاب ہونے کی وجہ سے مکتبۂ کلیاں لکھنؤ نے اسے دوبارہ شایع کیا ہے ۔ یہ مضامین اول اول دلگداز میں شایع ہوئے تھے اور بڑی دلچسپی سے پڑھے جاتے تھے ۔

یہ تمام تاریخی مضامین بالکل روایتی حیثیت رکھتے ہیں، تاریخی تحقیق کا سوال مولانا شرر کے سامنے نہیں تھا اور اس حیثیت سے ان کا مطالعہ کرنا چاہئے ۔

قیمت : للعہ ۔ ضخامت ۔ ۱۳۰ صفحات ۔

پنجاب میں اردو محمود شیرانی مرحوم کی ایک مشہور تصنیف ہے، جس نے کسی وقت دنیائے ادب و انتقاد میں ہلچل ڈال دی تھی ۔ یہ کتاب عرصہ سے نایاب تھی اور اب مکتبۂ کلیاں لکھنؤ نے اسے دوبارہ شایع کرکے بڑی اہم خدمت ادب کی انجام دی ہے ۔ قیمت ڡ٘ ر

ادبی اشارے ڈاکٹر سلام سندیلوی کے چند ادبی و انتقادی مقالات کا مجموعہ ہے، جسے نسیم بک ڈپو لکھنؤ نے حال ہی میں شایع کیا ہے ۔

ڈاکٹر سلام ان لوگوں میں سے ہیں جو صرف پڑھنے لکھنے ہی کے لئے پیدا ہوئے ہیں اور شب و روز اسی مشغلہ میں مصروف رہتے ہیں ۔ نقد و ادب پر ان کی متعدد کتابیں اس وقت تک شایع ہو چکی ہیں اور بہت پسند کی گئی ہیں۔

یہ مجموعہ ان کے بارہ مقالات پر مشتمل ہے اور ان میں کوئی مقالہ ایسا نہیں جو اپنی افادی خصوصیات کے لحاظ سے قابل توجہ نہ ہو، خصوصیت کے ساتھ "رباعی نویسی" پر ان کا مضمون بہت غور سے پڑھنے اور سمجھنے کے قابل ہے ۔ قیمت سے٘ ۔

امام حسین مختصر سا رسالہ ہے جناب شمیم انہولوی کا لکھا ہوا، جس میں حسین کی زندگی کو بہت سادہ و سلیس انداز میں پیش کیا گیا ہے ۔ ایسے رسایل کا مقصود چونکہ تاریخی تحقیق سے جدا ہوتا ہے اس لئے اس حیثیت سے اس پر بحث کرنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا ۔ قیمت ۱۰ر ۔ ملنے کا پتہ : مکتبۂ کلیاں ۔ لکھنؤ ۔

آغازِ سحر مجموعہ ہے جناب نادم بلخی کی غزلوں اور نظموں کا ۔ غزلیں اور نظمیں دونوں کافی شگفتہ ہیں اور ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے نوجوان شعراء کی طرح جناب نادم نے اپنی فطری صلاحیت شعر سے ناجایز فایدہ نہیں اٹھایا ۔

یہ مجموعہ عہ٘ میں نیشنل بک سنز ۔ ڈالی گنج ۔ پلاموں (بہار) سے مل سکتا ہے ۔

حاجی بغلول منشی سجاد حسین مرحوم کی مشہور ظریفانہ تصنیف ہے جسے افسانوی خیالاتِ پریشاں کہنا زیادہ مناسب ہے ہرچند اب یہ رنگ مقبول نہیں لیکن اس خیال سے کہ اردو کے ایک مشہور ظریف کی تصنیف ہے اسے دوبارہ

نایع کرنا ضروری تھا۔

اسے جناب جمیل جالبی نے مرتب کیا ہے اور مشتاق بک ڈپو کراچی نے شایع کیا ہے۔ قیمت للعہ۔

اقبال اور اس کا عہد

مجموعہ ہے جناب جگن ناتھ آزاد کے تین لکچرز کا جو جموں و کشمیر یونیورسٹی کی درخواست پر مرتب کئے گئے تھے۔ پہلے لکچر کا عنوان ہے "شعر اقبال کا ہندوستانی پس منظر" دوسرے مقالہ میں اقبال کے متصوفانہ لب و لہجہ پر روشنی ڈالی گئی ہے اور تیسرا مضمون "عہد اقبال" پر ہے۔

جناب آزاد نہ صرف شاعر بلکہ نقاد کی حیثیت سے بھی اپنا خاص مقام رکھتے ہیں۔ انھوں نے اُردو شعر و سخن کا بڑا گہرا مطالعہ یا ہے، خصوصیت کے ساتھ اقبال جو ابتدا ہی سے ان کا محبوب شاعر رہا ہے۔

یوںتو موضوع کے لحاظ سے یہ تینوں مضامین ایک دوسرے سے جدا ہیں، لیکن جس حد تک اقبال کا تعلق ہے ان سب میں گہرا ربط پایا جاتا ہے اور تینوں مقالے ایک دوسرے کا تتمہ نظر آتے ہیں۔

جناب آزاد والہانہ حد تک اقبال کے مداح ہیں، لیکن ان مضامین میں ان کی شیفتگی نے کسی جگہ غیر منطقی شفتگی صورت اختیار یں کی اور یہی سب سے بڑی خصوصیت اس کتاب کی ہے۔

اقبال پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ جناب آزاد نے جو کچھ ان مضامین میں لکھا ہے، وہ دوسروں کے ل و استدلال کی تکرار نہیں ہے، بلکہ ان میں ایک اضافہ ہے اور بڑا مستحسن اضافہ ا۔ قیمت ۶ؔ۔ ملنے کا پتہ ادارۂ انیس اُردو الہ آباد۔

بیع التصوف

تصنیف ہے جناب طالب صفوی کی جس میں فاضل مصنف نے تحریک تصوف کی تاریخ قلمبند کی ہے۔ اسلام میں تصوف کا آغاز کب اور کیونکر ہوا، یہ بڑا پیچیدہ مسئلہ ہے اور مسلم و غیر مسلم محققین دونوں اب تک اس باب کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکے۔

جناب طالب صفوی بڑے وسیع المطالعہ انسان ہیں اور فلسفہ کا خاص ذوق رکھتے ہیں۔ انھوں نے دوران مطالعہ میں ہ تصوف پر بھی کافی غور کیا اور یہ کتاب اسی غور کا نتیجہ ہے۔ اس موضوع پر انھوں نے جن عنوانات کے تحت گفتگو کی ہے ان میں م، تشیع، ویدانت، عجمیت، نصرانیت اور نوافلاطونیت سب کا ذکر آگیا ہے۔ جن کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک حد تک تصوف سے متاثر ہوا ہے۔

فاضل مصنف نے اس کتاب میں نہ صرف صوفیۂ اسلام کے اقوال بلکہ مستشرقین کے نظریے بھی پیش کئے ہیں اور پھر ان سب پر انہ تنقید ہے۔

فاضل مصنف نے اس کتاب کی تصنیف کے سلسلہ میں جن متعدد انگریزی و عربی کتابوں کا اقتباس دیا ہے ان کے حوالے بھی کر دئیے ہیں۔

یہ کتاب ۱۲۰ صفحات کو محیط ہے اور عہر ذریعہ منی آرڈر بھیجنے پر جناب طالب صفوی سے شمس آباد (فتح گڈھ) کے پتہ ملتی ہے۔

اح سخن

سنہ ۱۹۲۶ء کی بات ہے، جب شوق سندیلوی نے اپنی ایک غزل بغرض اصلاح مختلف اساتذہ کو بھیجی تھی اور ان تمام اصلاحوں کو "اصلاح سخن" کے نام سے کتابی صورت میں شایع کر دیا تھا۔ اس کے پندرہ سال بعد

مولانا تمنا عمادی پھلواروی کے ان اصلاحات پر بسیط تنقید کی اور اس کا نام ایضاح سخن رکھا۔ یہ کتاب چھپ تو گئی لیکن اس کی عام اشاعت اس لئے روک دی گئی تھی کہ اس میں کتابت کی غلطیاں بہ کثرت پائی جاتی تھیں، اب یہی کتاب مزید تصریحات کے ساتھ ڈھاکہ سے شایع ہوئی ہے اور ۲۶۰ صفحات کو محیط ہے۔

شوق سندیلوی کا در اصل یہ محض تفنن تھا کہ اپنی ایک غزل پر مختلف اساتذہ کی اصلاحیں کتابی صورت میں شایع کر دیں، لیکن مولانا تمنا عمادی نے اس پر تنقید کر کے البتہ اسے فن کی حیثیت دیدی۔

مولانا تمنا نے صرف یہی نہیں کیا کہ ہر استاد کی اصلاح پر اپنی رائے دے کر خاموش ہو رہے ہوں، بلکہ اس سلسلہ میں جو فنی مسایل و نکات سامنے آئے ان کو بھی بالتفصیل ظاہر کر دیا اور اس طرح فن شعر و سخن کے بہت سے رموز و نکات جن سے کم لوگ واقف ہیں، اس کتاب کا جزو ہو گئے۔

یہ کتاب ساڑھے چار روپیہ میں مصنف سے اس پتہ پر مل سکتی ہے، نمبر ۴۳، عبدالعزیز لین، نواب گنج، پیل خانہ، ڈھاکہ۔